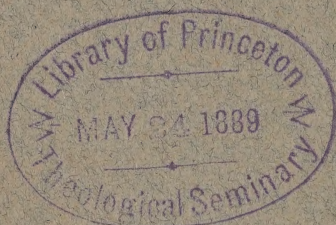

Library of Princeton
MAY 24 1889
Theological Seminary

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Vierzehnte Abtheilung.

Die drei Briefe des Apostel Johannes.

Fünfte Auflage

neu bearbeitet

von

Dr. Bernhard Weiss.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1888.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über die

drei Briefe des Apostel Johannes

von

Dr. Bernhard Weiss,
Oberconsistorialrath und ordentl. Professor an der Universität Berlin.



Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1888.

Vorwort.

Die johanneischen Briefe habe ich ganz neu bearbeitet. Es soll damit keineswegs ein abschätziges Urtheil über die fleissige und sorgfältige Arbeit Huther's ausgesprochen sein; aber meine Auffassung von der Eigenart johanneischer Lehrweise, wie von der Komposition und dem Zwecke des ersten Briefes ist von der seinigen zu abweichend, als dass ich mich an seinen Text hätte anschliessen können. Ausserdem habe ich die bei der Bearbeitung des Hebräerbriefes erst allmählig gewonnene Ansicht über die geeignetste Form dieses Kommentars hier von vorn herein durchzuführen gesucht und lege sie nunmehr wohlmeinender Prüfung vor.

Die Hauptsache ist mir dabei der Versuch, die glossatorische Methode mit der reproduktiven so zu verbinden, dass dabei die Vorzüge beider erhalten werden. Damit ist von selbst gegeben, dass die positive Erklärung des Textes ganz in den Vordergrund tritt und ihre Begründung durch die fortgehende Analyse des Wortlautes und Zusammenhanges unmittelbar mit derselben verflochten wird. Die Diskussion mit abweichenden Auffassungen bleibt dann in der Hauptsache den Anmerkungen vorbehalten. Ich glaube in ihnen wenigstens den neueren Bearbeitungen des Briefes mit derselben Sorgfalt nachgegangen zu sein, wie es der sel. Meyer that; absolute Vollständigkeit hat auch er weder angestrebt noch erreicht. Im Zöckler'schen Bibelwerk erschien die Bearbeitung der Briefe zu spät, um noch benutzt werden zu können. Die grammatischen und lexikalischen Nachweisungen sind allerdings viel knapper gehalten, als es Meyer zu thun pflegte; doch glaube ich nicht, dass man etwas wirklich zur Erklärung Gehöriges vermissen wird.

Da ich die Hauptdifferenzen der Auslegung meist in längeren Anmerkungen am Schlusse eines Verses oder sonst an einem Absatze besprach, so liess sich manches, was sich auf die Gedankenverknüpfung bezog, nicht wohl für dieselben aufsparen. Auch die Abweisung anderer Differenzen habe

ich zuweilen in den Text verflochten, theils wenn die eigene Auffassung dadurch von vorn herein begründet wurde, theils wenn sie zu unerheblich schienen, um in einer eigenen Anmerkung behandelt oder in der Schlussanmerkung ausführlicher erörtert zu werden. Ich gestehe, dass dadurch eine gewisse Ungleichheit in die Behandlung gekommen ist. Ganz würde sich dieselbe nur vermeiden lassen, wenn der Kommentar vollständig geschieden würde in die eigene Erklärung und eine dieselbe fortlaufend begleitende Diskussion mit den abweichenden Auffassungen, welche, kleiner gedruckt, unter derselben in Anmerkungsform folgte. Diese durchgreifende Umgestaltung des Kommentars habe ich nicht einzuführen gewagt. Vielleicht lässt sich auch ohne eine solche bei einer neuen Auflage jene Ungleichheit noch etwas heben; bei der ersten Bearbeitung ist es mir nicht gelungen.

Dass sich trotz der neuen Methode die Darstellung nicht so leicht und fliessend liest, wie es bei ihr der Fall sein müsste, liegt, abgesehen von den Mängeln, welche der ersten praktischen Durchführung einer neuen Idee naturgemäss anhaften, an der grossen Schwierigkeit der Reproduktion bei johanneischen Gedankengängen, die nur aus dem Ganzen der johanneischen Vorstellungsreihen verstanden werden können und darum ein beständiges Zurückgreifen auf dasselbe erfordern. Diesem Nachtheil steht freilich der Vortheil zur Seite, dass dabei die Erklärung des Einzelnen immer wieder mit der Reproduktion der gesammten johanneischen Anschauungsweise verflochten wird, die dadurch dem Leser immer aufs Neue vergegenwärtigt und geläufig gemacht wird. Ich glaube allerdings, dass bei anderen neutestamentlichen Schriften die Vorzüge meiner Methode sich noch ungleich klarer herausstellen würden. Sollte dieselbe Beifall finden, so würde mich die Aufgabe reizen, auch die anderen von mir bearbeiteten Theile des Meyer'schen Kommentars ganz in diese Form umzugiessen.

Zinnowitz auf Usedom, Ende August 1888.

Dr. B. Weiss.

Der erste Brief des Johannes.

Einleitung.

§ 1. *Der Verfasser des Briefes.*

1. Fast überall, wo im zweiten Jahrhundert der Einfluss johanneischer Ausdrucks- und Lehrweise wirksam wird, zeigen sich Spuren von der Bekanntschaft mit dem ersten Johannesbrief, wie mit dem Evangelium. Bei Barnabas führt das *ἦλθεν ἐν σαρκί* (5, 10 f.) auf 1 Joh. 4, 2, das häufige *υἱὸς τ. θεοῦ ἐφανερώθη* (12, 10, vgl. bes. 14, 5) auf 1 Joh. 3, 8; bei Hermas Mand. XII, 3, 5 (vgl. auch 4, 2. 5) ist der Anklang an 1 Joh. 5, 3 ganz unverkennbar, während Mand. IX, 7 die Aehnlichkeit mit 1 Joh. sich auf 3, 22. 5, 14 f. vertheilt und dadurch abschwächt. Echt johanneisch aber wird Sim. IX, 18, 1 ff. der Zusammenhang der Gotteserkenntniss mit dem Thun der Gebote (1 Joh. 2, 3 f., vgl. auch *κόλασις* aus 1 Joh. 4, 18) entwickelt und das *ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* (Sim. IX, 24, 4) erinnert ganz an 1 Joh. 4, 13, während die *ἔργα τοῦ διαβόλου* Mand. XII, 6, 2. 4 doch wohl etwas anders gemeint sind als 1 Joh. 3, 8. Während bei Ignatius keine bestimmtere Spur des Briefes hervortritt, erinnert selbst 2 Clem. 3, 1 (*ἀρνεῖσθαι δι' οὗ ἐγνώκαμεν αὐτόν*) an 1 Joh. 2, 13 und der *παράκλητος* 6, 9 an 1 Joh. 2, 1 *). Dass

*) Von dem noch dem ersten Jahrh. angehörigen ersten Clemensbrief kann natürlich keine Rede sein. Alles, was Holtzmann noch in seiner Einl. ins N. T. (2 Aufl. 1886 p. 477) zum Beweise einer Verwandtschaft desselben mit dem Johannesbrief anführt, löst sich bei etwas sorgfältigerer Betrachtung des Zusammenhangs in Nichts auf. 1 Clem. 43, 6 heisst eben Jehova der *ἀληθινὸς καὶ μόνος κύριος*, 1 Joh. 5, 20 der Sohn der *ἀληθ. θεός;* 49, 1 ist von dem Halten der

Polyk. 7, 1 sich eine offenbare Entlehnung aus 1 Joh. 4, 2 f. findet, kann als anerkannt gelten, da die Annahme, dass Polykarp der Ursprüngliche sei (Volkmar) oder dass ein anonym kursirendes Wort von beiden aufgenommen (Baur), doch offenbar Ausflüchte sind; und bei Papias hat Eusebius nach hist. eccl. 3, 39 den ersten Johannesbrief benutzt gefunden. Bei Justin zeigt das *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καί ἐσμεν* (Dial. 123) Bekanntschaft mit 1 Joh. 3, 1; und dass Christus Mensch geworden *ἐπὶ καταλύσει τ. δαιμονίων* (Apol. II, 6), erinnert an 1 Joh. 3, 8. Bei Athenagoras stammt die *κοινωνία τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱόν* (Leg. 12) aus 1 Joh. 1, 3, und die Parallelen in der epist. ad Diognetum (Kap. 6. 11) sind augenfällig. Am Ende des 2. Jahrh. gehört unser bei Irenaeus, Tertullian und Clemens ausdrücklich als johanneisch citirter Brief zum N. T. (vgl. m. Einl. ins N. T. 1886. § 9, 5), er findet sich als solcher in der Peschittho, und der muratorische Kanon macht schon bei der Besprechung des johanneischen Evangeliums auf die Anklänge des Briefes an ihn aufmerksam (vgl. ebendas. § 10, 2. Anm. 1). So wird er denn mit Recht seit Origenes (bei Eus. 6, 25) und Eusebius (3, 25) zu den Homologumena gezählt, und noch Hieronymus sagt: ab universis ecclesiasticis eruditis viris probatur (de vir. ill. 9). Der Widerspruch der Aloger gegen die gesammte johanneische Literatur (vgl. ebendas. § 52, 1) hat für den Brief erst recht keine Bedeutung.

2. Obwohl der Verfasser sich weder nennt, noch in irgend einer bestimmten Autorität den Lesern gegenübertritt, so rechnet er sich doch zu den Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu (1, 1 f.) und zu den ersten Verkündigern der Heilsbotschaft (1, 2 f. 4, 14). Seine Verweisungen auf das Vorbild Christi (3, 3. 5. 7. 4, 17) gehen von einem bestimmten Bilde seines Wandels aus, das ihm vor Augen steht (2, 6). Er provozirt auf das Wort (1, 5) und Gebot Christi (3, 23), bezieht sich auf Ereignisse bei der Taufe und dem Kreuzes-

---

Gebote Christi aus Liebe zu ihm die Rede, 1 Joh. 5, 2 f. von den Geboten Gottes. Wenn Abraham *δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας* heisst (31, 2), so hat das mit dem *ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τ. ἀληθ.* 1 Joh. 1, 6 doch garnichts zu thun; wenn sich nach 1 Clem. die christliche Sittlichkeit in der Liebe vollendet (49, 5. 50, 1. 3), so ist das doch etwas völlig Anderes als die *τελείωσις* der *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* in uns 1 Joh. 2, 5. 4, 12. 17. In 1 Clem. 27, 1. 60, 1 wird aber eben nicht die Treue und Gerechtigkeit Gottes wie 1 Joh. 1, 9 in demselben Akte der Sündenvergebung aufgewiesen, sondern in ganz entgegengesetzten, nämlich den Verheissungserfüllungen und Gerichten Gottes.

tode Christi (5, 6), ohne dass die Kenntniss jenes sich durch die überlieferten Herrenworte vermittelt zeigt*). Dagegen liegt eine directe Hinweisung auf das vierte Evangelium weder in dem Eingange (1, 1 ff.) noch in dem *ἔγραψα* 2, 13 f. 21 (s. d. Ausl.). Vielmehr erweist sich nur augenscheinlich, dass der Brief von demselben Verfasser herrührt, wie jenes. Es ist zunächst dieselbe Begriffswelt, die uns in beiden Schriften begegnet. Den Mittelpunkt derselben bildet die Gotteserkenntniss, das *γινώσκειν τὸν θεόν* (*τ. ἀληθινόν*) oder *τ. πατέρα*, das als ein anschauendes (*ὁρᾶν τὸν θεόν*) zur mystischen Gottesgemeinschaft, zum *εἶναι* und *μένειν ἐν θεῷ* führt, vermittelt durch den Glauben an Christus (*πιστεύειν εἰς αὐτόν* oder *εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) und das *εἶναι* (*μένειν*) *ἐν υἱῷ*, dem wieder das Sein und Bleiben Christi und Gottes in uns entspricht. Die Folge davon ist das *γεννᾶσθαι* (*εἶναι*) *ἐκ τοῦ θεοῦ* (opp. *εἶναι ἐκ τ. διαβόλου*). Jesus ist der Sohn Gottes (*ὁ μονογενής*) im Fleisch gekommen, der *λόγος*, der *Χριστός*, der *σωτὴρ τοῦ κόσμου*, der *παράκλητος*, der sündlose; der Geist ist das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*. Beiden Schriften eignen die grossen Gegensätze von *ζωή* (*αἰώνιος*, vgl. *ζωὴν ἔχειν*) und *θάνατος*, von *φῶς* und *σκοτία* (*περιπατεῖν ἐν σκοτ.*), von *ἀλήθεια* (*ποιεῖν ἀληθ.*, *ἐκ τ. ἀληθ. εἶναι; ἀληθ. ἔν τινι;* vgl. *ἀληθής*, *ἀληθινός*, *ἀληθῶς*) und *ψεῦδος* (*ψεύστης*), von Liebe und Hass, von *ἀδελφοί* (*τεκνία*, *παιδία*, *τέκνα τ. θεοῦ* opp. *τ. διαβόλου*) und *κόσμος* (*ἐκ τ. κοσμ. εἶναι*, *νικᾶν τ. κόσμον*). Die *ἐντολὴ καινή* ist die Liebe (*ἀγαπᾶν ἀλλήλους*) nach dem Vorbilde Christi. Vergleiche ferner das *τηρεῖν* (*διδόναι*) *τὰς ἐντολὰς* (*τὸν λόγον*), *τὰ ἀρεστὰ ποιεῖν*, das *ἔχειν*, *ποιεῖν* und *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν*, das *πιστεύειν* in Verbindung mit *γινώσκειν*, *ὁμολογεῖν* und *ἀρνεῖσθαι*, *μαρτυρία* u. *μαρτυρεῖν* (in Verbindung mit *ὁρᾶν*), *θεᾶσθαι* u. *θεωρεῖν*, *ἔχειν* u. *μένειν ἐν*, *μένειν εἰς τ. αἰῶνα*, *τὴν ψυχὴν τιθέναι ὑπέρ*, *δύνασθαι* von sittlicher Möglichkeit, *χρείαν ἔχειν ἵνα*, *ἁγνίζειν ἑαυτόν*, *ἀνθρωποκτόνος*, *μείζων* u. A. Schon hier zeigt sich zugleich die Identität der Ausdrucksweise, die bis zur gleichen Art der Gedankenentwicklung fortgeht. Dieselbe

---

*) Die Art, wie 3, 15 ganz im Geiste Jesu der Hass dem Todschlage gleichgestellt wird, zeigt eben nicht eine Bezugnahme auf Mtth. 5, 21 f., und zu der Verheissung der Gebetserhörung (3, 22) bedürfte es einer Reminiscenz an Mtth. 21, 22 nicht. Wenn vollends Holtzmann aus dem *ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι* 2, 12 eine Kenntniss der synoptischen Evangelien nachweisen will, oder 5, 3 auf Mtth. 11, 30, das *ἐψηλάφησαν* 1, 1 auf Luc. 24, 39 zurückführen will, so hat das keinerlei Ueberzeugungskraft.

ist eine durchaus unperiodische, die schlichtesten Verbindungen vorziehende (*καί* — *δέ*), vielfach asyndetische; sie liebt den Parallelismus, den antithetischen (*οὐκ* — *ἀλλά*), wie den fortschreitenden, die Anknüpfung durch Wiederaufnahme des vorhergehenden Begriffs, die Häufung derselben Ausdrücke, die Demonstrativa mit folgendem *ὅτι* oder *ἵνα*, das elliptische *ἀλλ' ἵνα*, das *καθὼς* — *καί* u. *οὐ καθώς* (vgl. noch *πᾶς ὁ* und *πᾶν τό*, *πρός θάνατον* u. Aehnl.). Dazu kommen endlich die durch den ganzen Brief hindurchgehenden Parallelen aus dem Evangelium. Vgl. 1, 1 f. mit Evang. 1, 1; 1, 4 mit 16, 24; 1, 10 mit 5, 38; 2, 8 mit 1, 5; 2, 11 mit 12, 35. 40; 2, 27 mit 14, 26; 3, 1 mit 17, 25; 3, 8 mit 8, 44; 3, 11. 16 mit 15, 12 f.; 3, 12 mit 7, 7; 3, 13 mit 15, 18 f.; 3, 14 mit 5, 24; 3, 22 mit 9, 31; 4, 6 mit 8, 47; 4, 9 mit 3, 16 f.; 4, 12 mit 1, 18. 6, 46; 4, 14 mit 3, 17; 4, 16 mit 6, 69; 5, 1 mit 1, 12 f.; 5, 3 mit 14, 15. 21; 5, 6 mit 19, 34 f. 15, 26; 5, 9 mit 8, 17 f. 5, 32. 34. 36; 5, 10 mit 3, 33; 5, 12 mit 3, 15. 36; 5, 13 mit 20, 31; 5, 16 mit 17, 9; 5, 18 mit 14, 30; 5, 20 mit 17, 3.

3. Hiernach war es natürlich, dass die das Evangelium dem Apostel Johannes absprechende Kritik seit Bretschneider (Probabilia 1820, vgl. D. Paulus, die drei Lehrbriefe von Johannes Hdlbrg. 1829) auch den Brief für unapostolisch erklärte*). Wenn aber jene beiden noch an den Presbyter Johannes als Verfasser dachten, so hat die Tübinger Schule den Brief mit dem Evangelium tief ins zweite Jahrhundert hinabgerückt (vgl. dagegen Grimm, Theol. Jahrb. 1847, 4) und, während noch K. R. Koestlin (d. Lehrbegr. des Evang. Berl. 1843) und Georgii (Theol. Jahrb. 1845) an der Identität des Verf. festhielten, den Brief nach dem Vorgange von Horst (Mus. f. Religionswissenschaft v. Henke 1. 1803) einem anderen Verf. zugeschrieben, wie das Evangelium. Diese Annahme trat zuerst in der sich widersprechenden und dadurch von selbst aufhebenden Form auf, dass Baur (Theol. Jahrb. 1848, 3. 1857, 3) den Brief wegen seiner Gedankenarmuth, seines tautologischen, logischer Energie entbehrenden Charakters für eine schwache Nachbildung des Evang., Hilgenfeld

---

*) Ganz bedeutungslos war es, dass Joh. Scaliger die Johannesbriefe allein dem Apostel absprach, S. G. Lange unseren Brief des Apostels nicht würdig hielt, Cludius ihn für das Machwerk eines Judaisten erklärte, das von einem Gnostiker bearbeitet sei. Ebenso vereinzelt blieb es, dass Weisse (Evang. Gesch. 1838, Evangelienfrage 1856) grade den Brief allein für direkt apostolisch erklärte, wenn er auch in Tobler u. Freytag Nachfolger fand.

dagegen (das Evang. u. die Briefe Joh. Halle 1849. Theol. Jahrb. 1855, 4. Ztschrft. f. wiss. Theol. 1859, 4. 1870, 3) den Brief wegen seines originellen Reichthums, seines lebendigen, anziehenden Charakters für den älteren erklärte (vgl. Pfleiderer, Ztschrft. f. wiss. Theol. 1869, 4 und früher auch Zeller, Theol. Jahrb. 1845, 4. 1847, 1). Man meinte, indem man Evang. 14, 3 missdeutete und Evang. 5, 28 f. 6, 39 f. 12, 48 übersah, dass die im Briefe vorliegenden gangbaren eschatologischen Erwartungen im Evang. spiritualisirt seien, dass 1 Joh. 5, 6 die Andeutung Joh. 19, 34 materiell oder 1 Joh. 1, 5. 7 die Vorstellung des *φῶς* räumlich gefasst sei, man fand in dem Briefe ein befreundeteres Verhältniss zum alttestamentlichen Gesetz und suchte zwischen der Logos- und Parakletvorstellung beider Schriften, sowie zwischen 1 Joh. 5, 6 ff. u. Evang. 8, 16 ff. einen Widerspruch nachzuweisen. Baur fand in dem Briefe nach dem Vorgange von Planck Spuren des Montanismus (in der Sündlosigkeit der Christengemeinschaft, der Lehre vom *χρῖσμα*, der Unterscheidung von Erlas und Todsünden), was schon Lücke widerlegte (Kommentar über die Briefe des Evang. Joh. 3 Aufl. bes. v. E. Bertheau, Bonn 1856, vgl. die 2 Aufl. von eigner Hand 1836) und selbst Hilgenfeld bestritt, der nicht nur die Vorstellung des *χρῖσμα* auf Gnostizismus deutete, sondern auch sonst gnostische Einflüsse in dem Briefe finden wollte (die Idee des *σπέρμα* u. die Vorstellung zweier metaphysisch verschiedener Menschenklassen, die Idee, dass man Gott nicht fürchten, sondern lieben solle etc.). Da nun auch Hilgenfeld nicht mehr auf der Verschiedenheit der Verf. besteht (vgl. Einl. ins N. T. 1875), so kommt diese Hypothese nur noch in der Baur'schen Fassung in Betracht (vgl. Weizsäcker, das apost. Zeitalter Freiburg 1886, Pfleiderer Urchristenthum Berl. 1887). In dieser ist sie neuerdings von Holtzmann wieder aufgenommen und theilweise mit Ablehnung der früher dafür angeführten Gründe und im engsten Anschluss an den Niederländer Hoekstra in detaillirtester Weise ausgeführt (Jahrb. f. protest. Theologie 1881, 4. 1882, 1—3, vgl. s. Einl. ins N. T.). Nach ihm stellt der Brief eine Rückbildung dar, in welcher die Logosidee eliminirt und die Anschauungsweise des Briefes in der Richtung eines im 2. Jahrh. weit verbreiteten Monarchianismus abgewandelt ist. Der Brief sei die populärere Schrift, welche überhaupt dem Durchschnittsglauben der Zeit näher steht. (Vgl. dagegen Weiss, Einl. ins N. T. 1886). Der Hauptbeweis bleibt für ihn immer, dass der Brief durchweg eine absichtsvolle Anlehnung des Briefes an das Evangelium und eine schriftstellerische Benutzung desselben zeigt. Aber der circulus in

demonstrando ist hier doch zu klar. Wo der Briefschreiber auf seine Verkündigung zurückweist, denkt Holtzm. nicht an die mündliche, sondern an die schriftliche; und statt sich um das Verständniss des Briefes und seines Zusammenhangs zu bemühen, erklärt er denselben überall aus willkürlich zusammengerafften, meist ungeschickt verwandten Reminiscenzen an das Evangelium.

4. Wenn man die Christusreden des Evangeliums für reine Expositionen der Theologie des Evangelisten hält, so kann es freilich auffallen, dass eine Reihe von Begriffen, die entweder häufig oder an hervorragender Stelle im Evang. vorkommen, im Briefe nicht wiederkehren. Wenn jene aber wirkliche Erinnerungen des Evangelisten enthalten, so versteht es sich doch von selbst, dass darin Ausführungen vorkommen, die durch bestimmte Situationen bedingt sind und weder beim Evangelisten wiederkehren, noch seine Lehrweise eingreifender bestimmt haben, oder Begriffe und Ausdrücke, die er sich nicht angeeignet und für seinen Vorstellungskreis verwerthet hat. Wenn doch zu Tage liegt, dass die Selbstbezeichnung Christi als *υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* überhaupt in die apostolische Lehrsprache nicht übergegangen ist, auch nicht in die unseres Evangelisten, so darf man sich auch nicht wundern, dass der Begriff der *βασιλεία τ. θεοῦ* aus denselben Gründen, aus denen er auch in den Christusreden des Evang. nur einmal vorkommt, im Briefe fehlt, dass *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* hier nicht wiederkehrt (vgl. noch Ausdrücke, wie *ὁ πέμψας με, υἱοὶ τ. φωτός, καρπὸν φέρειν, φιλεῖν* u. *μισεῖν τ. ψυχήν, φαῦλα πράσσειν* u. *ποιεῖν τ. ἀγαθόν, ἀναστῆναι* u. *ἐγείρειν, διακονεῖν* u. *διάκονος, ἀπολλύναι* u. *σώζειν, οὐρανός*, die ganz an die synoptische Redeweise Christi anknüpfen). Wenn von der reichen Symbolik der Christusreden doch eigentlich nur das Bild von *φῶς* u. *σκοτία, ζωή* u. *θάνατος* in die Ausdrucksweise des Evangelisten übergegangen ist, so kann es nicht auffallen, dass Ausdrücke, wie *ἰδεῖν ζωήν, θεωρεῖν (γενέσθαι) τ. θάνατον, ἑτοιμάζειν τόπον, μονὴν ποιεῖν παρά*, die gelegentlich je einmal im Evang. vorkommen, im Briefe nicht wiederkehren. Wenn Ausdrücke, wie *ἀπειθεῖν τ. υἱῷ* und *ὀργὴ τοῦ θεοῦ* aus der Täuferrede, wie das *γεννᾶσθαι ἐξ ὕδατος κ. πνεύματος (ἄνωθεν), τὰ ἐπίγεια* u. *τὰ ἐπουράνια* aus der Nikodemusrede, das *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* aus der Samariterrede, das *ἐρευνᾶν τὰς γραφάς, ἐλευθεροῦν (ἐλεύθ. γεν.), ὁ λόγος οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν, ἀποθνήσκειν ἐν τ. ἁμαρτίᾳ* aus bestimmten Streitreden oder das *εἰρήνην ἔχειν* aus den Abschiedsreden nicht wiederkehren, so ist das doch nur ein Beweis, dass diese Reden

nicht von dem Briefschreiber erdichtet sind *). Umgekehrt ist es doch nur ein Beweis, dass trotz der umfassenden Einwirkung, welche die Anschauungsweise und Lehrsprache des Evangelisten auf die Wiedergabe der Christusreden ausgeübt hat, doch manche ihm spezifisch eigene Lehrbildungen mit Bewusstsein nicht in dieselben eingetragen sind, wenn der Brief zahlreiche Vorstellungen und Ausdrücke enthält, die sich nicht im Evangelium finden (vgl. Roos, theol. Stud. aus Würtemberg II. 1881). Wenn die Thatsache vorliegt, dass die Logoslehre im engeren Sinne (Vermittlung der Schöpfung u. Offenbarung durch den Logos) und die Vorstellung von der Geburt aus Gott, die im Prolog so bedeutsam hervortreten, nirgends in den Christusreden wiederkehren, so ist es doch nichts Anderes, wenn letzteres auch mit der entwickelteren Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Christi, mit der Lehre vom *σπέρμα* und *χρῖσμα*, von der *ἐσχάτη ὥρα* u. dem Antichrist (*πνεῦμα τ. πλάνης*, *ψευδοπροφῆται*), oder mit technischen Ausdrücken der apostolischen Lehrsprache, wie *παρουσία*, *παῤῥησία*, *ἀνομία*, *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, *ἀφιέναι τ. ἁμαρτ. διὰ τ. ὄνομ.*, *ἐλπίς*, *ἁγνός* u. *ἁγνίζειν* u. dergl. der Fall ist **). Ebenso liegt es in der Natur der Sache, dass es sich im Evangelium beständig um das Ver-

---

*) Was sonst noch Holtzm. von Ausdrücken des Evang. gesammelt hat, die im Briefe fehlen, wie *ἐμφανίζειν*, *φανεροῦν τ. ὄνομα*, *τιμᾶν τ. πατέρα* (*ὁ πατὴρ τιμήσει*), entbehrt doch jeder Beweiskraft, da sie ganz vereinzelt im Evang. vorkommen, zumal wenn sie sich so eng an ähnliche Ausdrücke des Briefes anschliessen, wie *ἀγαπᾶν* (*ἔρχεσθαι πρός*) *τὸ φῶς*, *μαρτυρεῖν τῇ ἀληθ.*, *ῥήματα ζωῆς αἰων.* (*τ. θεοῦ*), *εἶναι ἐκ τ. ἄνω* (*κάτω*), *μένειν ἐν τ. λόγῳ*, *ἀνάστασις ζωῆς* (*κρίσεως*), *κρίνειν* u. *κρῖμα* (vgl. im Briefe *κρίσις*), *σωτηρία* (vgl. im Briefe *σωτήρ*). Das im Evang. nicht seltene *ἐργάζεσθαι* kommt wenigstens 2 Joh. 8. 3 Joh. 5 vor, *χάρις* u. *πλήρωμα* auch im Prolog nur einmal, *ὁ κύριος* von Jesu nur in der Erzählung. Auffallen könnte nur das Fehlen des *δόξα* (*δοξάζειν*) u. *ὑψοῦσθαι*, das aber im Evang. nur mit Bezug auf Entwicklungsmomente der Geschichte Christi vorkommt, die im Briefe nicht berührt werden.

**) Auch unter den Begriffen und Ausdrücken, welche nach Holtzm. das Sondereigenthum des Briefes ausmachen, findet sich Vieles, was der Ausdrucksweise des Evangeliums wenigstens durchaus analog ist, wie *ἔχειν τ. μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ*, *πιστεύειν τ. ὀνόματι*, *πλανᾶν* u. *τηρεῖν* (*φυλάσσειν*) *ἑαυτόν*, *ὁμολογεῖν τ. ἁμαρτίαν*, *ἀγαπᾶν τ. κόσμον*, *ἀγάπη τετελειωμένη*, *ποιεῖν δικαιοσύνην*. Das Meiste ist völlig bedeutungslos, wie wenn es einmal *ἀγαπ. τ. ἀδελφ.* heisst, während sonst stets wie im Evang. *ἀγαπ. ἀλλήλους*. Je zweimal kommen im Briefe nur vor die Ausdrücke *βίος*, *παράγειν*, *καταγινώσκειν*, *ἀρνεῖσθαι* u. *ὁμολογ. τὸν υἱόν*, *ἔχειν τὸν υἱόν* (*τ. πατέρα*); dass die Anrede *ἀγαπητοί* dem Briefe eignet, kann doch nicht auffallen. Der Ausdruck *κοινωνία* ist aber nur die substantivische Bezeichnung des *ἓν εἶναι* im Evangelium.

hältniss der Jünger zu Christo und Christi zu ihnen handelt. Sein Wort müssen sie hören, ihm dienen und nachfolgen; im Glauben an ihn haben sie das Leben, in ihm sollen sie sein und bleiben, damit er in ihnen bleibe; in der Liebe zu ihm halten sie seine Gebote und sichern sich die Liebe Christi, durch welche sie dann der Gottesliebe selbst theilhaftig werden. Christus ist ihnen der Weg zum Vater, das Licht der vollen Gottesoffenbarung, der Vermittler der Wahrheit, weil sie in ihm den Vater schauen, und damit des ewigen Lebens. Aber auch im Evang. ist es doch überall der Vater, dessen Wort und Gebot ihnen Christus verkündigt, den sie in Christo erkennen, zu dem sie durch ihn kommen, den sie in seinem Namen bitten, ja dessen Liebe sie schliesslich ohne die Vermittlung Christi gewiss sein sollen (16, 26 ff.). Dagegen handelt es sich im Briefe von vornherein um die durch den Sohn vermittelte Gemeinschaft mit dem Vater (1, 3. 6), um das Wandeln im Licht der Gottesoffenbarung, die Jesus als in ihm aufgegangen verkündigt hat, um die Erkenntniss Gottes und das Halten seiner Gebote, um die Liebe zu ihm, aus der dasselbe stammt, und um das Sein und Bleiben in ihm, das Sein und Bleiben Gottes in uns, wie es nach dem Evang. vorbildlich in Christo verwirklicht ist, um das Geborensein aus Gott, wodurch das Liebeswesen Gottes in uns übergeht, um die Liebe Gottes und das Leben, das wir in ihm haben, aber doch auch hier durch Vermittlung des Sohnes (5, 11. 20), nur dass diese in dem Schreiben an mündige Christen überall die selbstverständliche Voraussetzung bildet. Es ist schwer begreiflich, wie Holtzm., durch die Spitzfindigkeiten von Hoekstra getäuscht, hier überall Differenzen zwischen dem Brief und dem Evangelium sehen konnte, die auf eine Verschiedenheit des Verfassers führen sollen. Der vorbildliche Charakter Jesu tritt doch im Evang. genau so stark hervor, wie im Brief; und wenn selbstverständlich im Evang. direkt oder nach dem Zusammenhang häufiger Jesus Gott als seinen Vater bezeichnet, so heisst er doch im Briefe fast noch häufiger der Vater schlechthin; wenn dort Christus die Wahrheit ist und hier der Geist (5, 6), so giebt doch dazu Evang. 16, 13 ff. den vollsten Kommentar; wenn im Evang. das Glauben dem Erkennen vorangeht (6, 9), im Briefe das Erkennen dem Glauben (4, 16), so findet letzteres doch auch Evang. 17, 8 statt; und wenn im Briefe die Liebe als Frucht der Liebe Gottes erscheint (4, 21), so fehlt es doch keineswegs an der im Evang. natürlich in den Vordergrund tretenden Hinweisung auf das Vorbild Christi (3, 16). Dass im Briefe der Sohn und der

Vater stärker in einander geschaut werden, als im Evang. (10, 30. 38. 14, 9), ist offenbar unrichtig; und wenn sich Holtzm. dafür auf die schwankende Beziehung von αὐτός (οὗτος) im Briefe beruft, so kann von einer solchen höchstens 2, 28 f. aus Gründen des Zusammenhangs die Rede sein. Dass in dem durchaus paränetischen Briefe die sittlichen Motive stärker hervortreten, als im Evang. nach seinem 20, 31 angegebenen Zwecke, versteht sich doch von selbst*). Freilich hat nun Holtzm. selbst im rein sprachlichen Ausdruck des Briefes eine andere Hand erkennen wollen, als die des Evangelisten. Aber dass selbst seine Spürkraft in diesen Dingen nichts Anderes hat aufbringen können, als dass das Evang. in einigen Wendungen παρά statt ἀπό hat, während jenes (wenigstens nach Sin. Vat.) im ersten Briefe fehlt (doch vgl. 2 Joh. 3. 4 mit Evang. 10, 18), kann doch nur beweisen, dass es dergleichen nicht giebt; denn der Gebrauch des ἀπό rechtfertigt sich überall im Briefe (s. d. Ausl.). In allem Uebrigen hat er nur konstatiren können, dass diese oder jene Ausdrucksweise seltener im Evangelium sich findet oder, was natürlich bei dem achtfachen Umfang desselben durchaus selbstverständlich, viel häufiger. Dass übrigens eine Schrift, die sich wesentlich in Meditationen und praktischen Ermahnungen bewegt, oft auch einen anderen Ton des Ausdrucks zeigt, als das Evangelium mit seinen Erzählungen, Streit- und Trostreden, versteht sich doch wohl von selbst. Wenn aber Holtzm. Partikeln wie μέν oder ὅτε vermisst, so wäre es seine Aufgabe gewesen, Stellen im Briefe nachzuweisen, wo der Evangelist, wenn derselbe ihn geschrieben, diese unfehlbar angewandt hätte.

5. Hiernach können die wirklich vorhandenen Verschiedenheiten beider Schriften in Lehr- und Ausdrucksweise

*) Wenn besonders betont wird, dass im Briefe die Zuversicht zu Gott nicht mehr durch Christum vermittelt sei, so muss Holtzm. selbst annehmen, dass der Briefschreiber 2, 1 mit den Tendenzen seiner Christologie in Konflikt geräth; wenn der Christ nach 1 Joh. 3, 3 sich selbst reinigt, so zeigt doch der ganze Brief, dass damit die Vermittlung durch das Wort Christi (15, 2 f. 17, 17) nicht ausgeschlossen ist (vgl. 1 Joh. 1, 10). Wenn der Heilsvollendung das unmittelbare Schauen Gottes vorbehalten wird (1 Joh. 3, 2), so bildet das eben den Gegensatz zu dem im Evang. so stark betonten Schauen Gottes in Christo, während Evang. 14, 3. 17, 24 davon garnicht die Rede ist. Ueberhaupt werden häufig scheinbare Widersprüche nur dadurch erzeugt, dass Stellen, die garnichts mit einander zu thun haben, einander gegenüber gestellt werden, wie 1 Joh. 3, 3 mit Evang. 5, 45; 3, 1 mit Evang. 17, 26; 4, 8. 16 mit Evang. 4, 24.

höchstens auf einen gewissen Zeitunterschied in ihrer Abfassung führen, keinesfalls aber auf eine Verschiedenheit des Verfassers. Nun ist aber auch bei denen, die beide demselben Verf. zuschreiben, von Alters her streitig gewesen, welche derselben zuerst geschrieben sei. Nicht nur für die freilich, welche den Brief für ein Begleit- oder Widmungsschreiben des Evang. hielten (vgl. Hug, Fromman in den Stud. u. Krit. 1840, 4, Thiersch, Hausrath u. bes. Ebrard, die Briefe Joh. Königsberg 1859 in Olshausen's bibl. Komm. VI, 4 u. E. Haupt, der erste Brief des Johannes Kolberg 1869), sondern auch für die, welche ihn für den zweiten (praktischen oder polemischen) Theil des Briefes erklärten, wie Michaelis, Eichhorn, Berger, Storr (über den Zweck der evang. Gesch. u. Briefe Joh. Tüb. 1786. 1810), Bretschneider (vgl. Augusti, kathol. Briefe Lemgo 1801: Anakephalaeose des Evang.), war die Frage von vornherein entschieden. Aber auch Kommentatoren, wie Lücke, de Wette (Erkl. des Evang. u. der Briefe Joh. in den früheren Auflagen), Wolf (Exeg. u. prakt. Komm. zu den 3 Briefen St. Joh. Leipz. 1881), Braune (die 3 Briefe des Ap. Joh. in Lange's Bibelwerk XV. 3 Aufl. Bielefeld 1885), Westcott (the epistles of St. John. Second edit. Lond. 1886) und Isagogiker wie Reuss, Guericke, Mangold haben an der Priorität des Evangeliums festgehalten, die allerdings schon der muratorische Kanon voraussetzt. Allein weder weist der Brief auf das Evangelium zurück (vgl. No. 2), noch bedarf er desselben als seines Kommentars; denn wenn dasselbe uns auch vielfach zum vollen Verständniss des Briefes unentbehrlich ist, so besassen die Leser ja einen solchen in der Lehrthätigkeit des Verfassers. Mit Recht erklärt Holtzm., dass wenn beide Schriften von demselben Verfasser herrühren, nur der Brief zuerst geschrieben sein kann (vgl. Bleek, B. Brückner in s. Bearbeitung des de W.'schen Kommentars 5 Ausg. Leipz. 1863, Huther, 4 Aufl. dieses Komm. 1880). Nur von einer spiritualistischen und antinomistischen Missdeutung des Evang. aus könnte man freilich behaupten, dass der Brief noch eine andere Stellung zum A. T. und zu dem Judenchristenthum habe. Während vielmehr das Evang. voller Hinweisungen auf die Erfüllung der Schrift A. T.'s ist, hat der ohne Frage für heidenchristliche Leser geschriebene Brief kein alttestamentliches Schriftcitat, und die Beziehungen auf alttestamentliche Stellen, welche man in ihm gefunden haben will (5, 21 vgl. Exod. 20, 3 f.; 4, 4 vgl. 2 Reg. 6, 16; 1, 8 f. vgl. Prov. 20, 9. 28, 13; 4, 1 vgl. Jer. 14, 14; 1, 9 vgl. Exod. 34, 6 f.), sind doch, abgesehen von der Anspielung auf die Geschichte Kains (3, 12), äusserst unsicher. Richtig aber ist, dass der Brief noch

mehr Zusammenhang mit der urapostolischen Lehrsprache und Lehrweise zeigt, wie er sich denn unter den neutestamentlichen Schriften noch am meisten mit dem Jakobusbrief berührt (2, 15 vgl. Jak. 4, 4; 2, 25 vgl. Jak. 1, 12; 3, 17, vgl. Jak. 2, 15 f.), während dieser Zusammenhang sich im Evang. bereits mehr gelöst und die johanneische Eigenart noch stärker entwickelt zeigt. Unzweifelhaft zwar tritt 1, 1 bereits der Logosbegriff als ein den Lesern gangbarer und geläufiger auf; aber die Art, wie der Prolog des Evang. sich in das vorzeitliche Sein des persönlichen Logos und seiner Vermittlung der Schöpfung und Offenbarung versenkt, wie er die Fleischwerdung des Logos bereits auf eine fest ausgeprägte Formel bringt und von da bis zum Ruhen des Eingeborenen am Busen des Vaters aufsteigt, zeigt doch gleichsam die reifste Frucht der Kontemplation des Verf., von der sich wohl mehr Spuren im Briefe zeigen würden, wenn derselbe nach dem Evangelium geschrieben wäre. Auch zeigt sich in den Abschiedsreden des Evangeliums die Vorstellung von dem *πνεῦμα ἅγιον* als dem *ἄλλος παράκλητος* (vgl. Evang. 14, 26 mit 1 Joh. 2, 1) zu so vollendeter Personifikation durchgeführt, dass der Briefschreiber danach schwerlich wieder auf die ohne Zweifel ältere Vorstellung vom *χρῖσμα* zurückgegangen wäre. Endlich wird auch im Briefe der Teufel noch nicht als *ἄρχων τ. κόσμου* bezeichnet, obwohl doch die Erörterung über die Pseudopropheten der Gegenwart dazu hinreichenden Anlass gegeben hätte (vgl. bes. 4, 4 f.).

6. Für diejenigen, welche die unter allen johanneischen Schriften am frühesten (bei Justin) bezeugte Apokalypse für apostolisch halten, scheint noch eine besondere Schwierigkeit zu entstehen, sofern seit Dionysius von Alexandrien es für ein Axiom der Kritik gilt, dass das Evang. und die Briefe wegen der völligen Verschiedenheit ihres Geistes, ihres Vorstellungskreises und ihrer Sprache nicht von dem Apokalyptiker herrühren können*). In der That lebt der Apokalyptiker noch

*) Bei der formellen Vergleichung des Briefes mit der Apokalypse muss man freilich die totale Verschiedenheit beider Schriften nach Zweck und Inhalt in Betracht ziehen. Selbst die apokalyptischen Briefe bilden gar keine Analogie, da sie nach der dort angenommenen Situation von Christo selbst diktirt und nach einem stereotypen Schema gestaltet, also nicht freie Meditationen und Herzensergüsse des Verf. sind, wie der Brief. Der Apokalyptiker war immerhin durch die einmal gegebene Form der Vorbilder, an welche er sich anschliesst, gebunden, und die Schilderung der Zukunftsgesichte gab eben zu einer kunstvolleren Gestaltung Anlass, an dem es in einem seelsorgerischen Er-

ganz in der alttestamentlichen Vorstellungs- und Bilderwelt, er knüpft an jüdisch-apokalyptische Vorbilder an und zeigt noch vielfach den Grundtypus der urapostolischen Anschauungen. Aber grade in letzterer Beziehung bildet bereits in gewissem Sinne der Brief ein Mittelglied zwischen der Apokalypse und dem Evangelium (vgl. Nr. 5). Thatsache ist doch, dass die hohen christologischen Prädikate der Apokalypse in der Lehre des Briefs von dem ewigen gottgleichen Sohne nur bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt sind, dass in beiden das Blut Christi reinigendes Sühnmittel ist, in beiden neben dem Glauben das *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* (*τὸν λόγον*) Heilsbedingung ist, dass die in der Apokalypse geforderte *ὑπομονή* nur die zeitgeschichtlich bedingte Form des in dem Briefe verlangten *μένειν* ist, wie das beiden gemeinsame Losungswort des *νικᾶν* sich ebenfalls nur nach der Situation in seiner Bedeutung verschieden modifizirt. In beiden wird gleich lebendig die Wiederkunft erwartet, welche die Vollendung der Gotteskindschaft und das Gottschauen im ewigen Leben bringt. Ein eigentlicher Gegensatz der Anschauungen zeigt sich doch nirgends. Dass Gott nach dem Briefe die Liebe ist, schliesst die Zornesoffenbarung desselben, wie sie die Apokalypse schildert, keineswegs aus; denn auch in ihm stehen die Gotteskinder und Teufelskinder, die Welt und die Gläubigen im schroffsten Gegensatz, auch der Brief erwartet einen Tag des Gerichts (4, 17) und redet von der Todsünde, für die keine Fürbitte mehr hilft (5, 16). Dass in der Apokalypse der letzte römische Imperator der Antichrist ist (wenn auch der Ausdruck nicht vorkommt), im Briefe das Pseudoprophetenthum, kann nur für den einen Gegensatz bilden, der darin feste Lehrbildungen sieht und nicht ein Deuten der Zeichen der Zeit, das sich nach der geänderten zeitgeschichtlichen Situation modifiziren musste. Die thatsächliche Verschiedenheit beider Schriften erklärt sich aber ausreichend, wenn der Zeitabstand beider Schriften gross genug ist und die geeigneten Motive darbietet, um den Verf. von seiner judenchristlichen Vergangenheit loszulösen

---

mahnungsschreiben gänzlich fehlt. Wenn sich der Verf. hier nur als den Augenzeugen und Lehrer seiner Gemeinden charakterisirt, so musste er dort seine Person stärker hervortreten lassen, da sie allein die Wahrheit der Prophetie verbürgt. Eine Schrift aber, welche die von der Verfolgung der Weltmacht bedrohte Gemeinde trösten und stärken will, bietet von vornherein wenig Vergleichungspunkte mit einem Briefe, der die Gemeinden nur zum Bleiben im rechten Glauben und zur Bewährung desselben ermuntern soll.

und in ihm seine eigenartige religiöse Mystik, von der sich doch schon in der Apokalypse die ersten Spuren zeigen (3, 9. 20), obwohl dieselbe so wenig Anlass bietet sie stärker hervortreten zu lassen, in einer Weise zu entwickeln, welche einer Anknüpfung an das religiöse Bewusstsein des A. T.'s kaum mehr bedarf. Nun fällt aber unzweifelhaft unmittelbar nach der Abfassung der Apokalypse das grosse Gottesgericht über Jerusalem, welches mit der Zerstörung des Tempels die Christengemeinde nothwendig von dem Boden des nationalen und kultischen Lebens, in dem sie gepflanzt und aufgewachsen war, loslöste. Schon vorher war der Verfasser nach dem Zeugniss der Apokalypse von Jerusalem nach Ephesus übergesiedelt, d. h. aus seiner palästinensischen Heimath auf griechischen Boden, aus judenchristlicher in heidenchristliche Umgebung, aus den urapostolischen in paulinische Kreise; und wenn er sich dort bereits jahrzehntelang eingelebt hatte, so sind die Bedingungen für die thatsächlich vorliegende Umbildung seiner Geistesart ausreichend gegeben. Der ausschliessliche Verkehr mit Griechischredenden musste dem Apostel die Sprache seiner neuen Heimath geläufig machen und die Härten abschleifen, welche das Griechisch der Apokalypse noch zeigt. Dennoch zeigt doch auch die Diktion des Briefes noch überall die Spuren seiner semitischen Muttersprache in dem unperiodischen Stil, in der Wortstellung und monotonen Breite des Ausdrucks. An die Irregularitäten der Apokalypse erinnert die unnatürlich attrahirte Apposition 1 Joh. 2, 25, der Missbrauch der Constr. ad syn. 5, 16 (vgl. 2 Joh. 1), wie 2 Joh. 2. 3 Joh. 10 die starke variatio structurae, das hebraistische *εἶναι εἰς* 5, 8. Gemeinsam ist ihm mit der Apokalypse das *διδόναι ἐκ* (4, 13, vgl. das *ἐκ* ohne vorhergehendes *τινές* 2 Joh. 4), der Missbrauch des *ἵνα* (1, 9. 3, 1) und das elliptische *ἵνα* (5, 3. 20), sowie die Wiederaufnahme des Nom. abs. durch *αὐτός*. Selbst der Wortschatz, der doch dem so völlig verschiedenen Inhalte beider Schriften entsprechend, ein sehr verschiedener sein muss, zeigt auffallende Uebereinstimmungen (*εἴδωλα, σκάνδαλον, ψευδοπροφήτης, ἰσχυρός, ψεύδεσθαι, ποιεῖν τ. δικαιοσύνην*). Dazu vgl. noch die allen drei joh. Schriften gemeinsamen Ausdrücke bei Weiss, Einl. § 42, 6. Anm. 4.

7. Nach der in ihrer Glaubwürdigkeit durch alle neueren tendentiösen Bestreitungsversuche unerschütterten Ueberlieferung (vgl. Irenaeus adv. haer. III, 3, 4 u. dazu Weiss, Einl. § 33, 2—4) hat der Apostel Johannes noch bis zu den Zeiten Trajans, also bis gegen Ende des Jahrhunderts in Ephesus gelebt. Es macht also durchaus keine Schwierigkeit,

den Brief mehr als 20 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems anzusetzen (vgl. Nr. 6). Nur muss man dies nicht aus den Spuren von Altersschwäche beweisen wollen, die S. G. Lange und Bertholdt im Briefe zu finden meinten. Wenn Ziegler, Fritzsche u. A. ihn vor dies Ereigniss setzen wollten, weil dasselbe sonst in dem Briefe erwähnt sein würde, so übersahen sie, dass dazu so lange nach demselben und in heidenchristlichen Kreisen, für welche dasselbe keineswegs so bedeutsam war, um so weniger Anlass war, als der Zweck des Briefes dazu auch nicht den geringsten Anlass bot. Wenn nach dem Vorgange von Grotius noch Düsterdieck (die drei joh. Briefe Gött. 1852. 54) in der Stelle 2, 18 eine Weissagung dieses nahe bevorstehenden Ereignisses fand, so ist heutzutage allgemein anerkannt, dass diese Stelle sich ausschliesslich auf die Parusie bezieht. Wie lange danach das Evangelium, das jedenfalls erst nach dem Tode des Apostels veröffentlicht ist, geschrieben (vgl. Nr. 5), lässt sich nicht bestimmen.

§ 2. *Die Leser des Briefes.*

1. Es ist seit Heidegger (enchiridion bibl. 1681) oft bezweifelt worden, dass unsere Schrift ein eigentlicher Brief sei und sein wolle (vgl. Bengel). Dahin gehören mehr oder weniger alle Diejenigen, welche den Brief in eine nähere Beziehung zum Evangelium setzen (vgl. § 1. Nr. 5) und noch neuerdings Reuss, der ihn lieber einen homiletischen Aufsatz nennen wollte (vgl. Holtzmann). Allein als eine Abhandlung kann man die Schrift gewiss nicht bezeichnen, da der Verf. weder theoretische noch praktische Fragen erörtert, um seine Ansichten in denselben darzulegen und Zweifeln oder Bestreitungen gegenüber zu vertheidigen, da er nirgends explizirt und argumentirt, sondern meist in der Form der alttestamentlichen Spruchweisheit seine Sätze gnomenartig aneinanderreiht. Der Brief bewegt sich durchweg in Meditationen über die grossen Grundwahrheiten, die seinen Lesern längst bekannt sind, die er nur bald von dieser, bald von jener Seite beleuchtet, um ihre Konsequenzen fürs Leben darzulegen. Eben darum sind diese Kontemplationen auch nicht Selbstzweck; denn sie spitzen sich überall zu direkter Paränese zu. Schon Lücke hat darauf hingewiesen, wie das beständige *γράφω ὑμῖν* des Briefes sich von dem *ταῦτα γέγραπται* des Evangeliums (20, 31) ohne *ὑμῖν* bedeutsam unterscheide.

Es ist aber auch kein ideales Publikum, an welches der Verf. sich richtet, sondern der bestimmte Kreis, in dem er seine ständige Wirksamkeit ausübt (1, 2 f.), weshalb er sich auch 2, 19 mit ihm zusammenschliesst. Nur durch offenbare Missdeutung von 1, 3 konnte Holtzmann darauf kommen, die Leser gerade ausserhalb dieses Kreises zu suchen. Der Verf. kennt diesen Kreis genau, er weiss, dass derselbe seit lange das Evangelium empfangen hat (2, 7), er vergegenwärtigt sich selbst in ihm die verschiedenen Altersklassen (2, 12 f.), er weiss Lobendes von ihm zu sagen (2, 20 f. 4, 4), er sieht ihn von Irrthümern bedroht (2, 26. 3, 7). Selbst die Behauptung, dass es an einem brieflichen Eingange fehle, trifft nicht zu. Schon Lücke hat nach dem Vorgange von Calov u. Este nachgewiesen, wie der Verf. in 1, 1—4 sich und seine Leser charakterisirt und, indem er den Zweck seines Schreibens angiebt, ihnen seinen Segenswunsch nur in anderer Form bietet, wie die anderen apostolischen Briefe. Auch die aus dem Rahmen des Uebrigen scharf heraustretende Schlussermahnung (5, 21) eignet sich mehr für einen Brief, als für eine Abhandlung. „Es ist jedenfalls ein leerer Wortstreit, wenn man eine solche Schrift nicht einen Brief im Sinne der neutestamentlichen Briefliteratur nennen will" (vgl. Weiss, Einl. § 42, 1).

2. Obwohl die Mehrzahl der Kommentatoren dabei stehen blieb, unser Schriftstück als einen Brief zu erklären, so hat man doch von früh an nach einer Disposition desselben gesucht, ohne zu bedenken, dass man wohl eine Abhandlung, eine Predigt disponirt, dass aber die Gedankenentwicklung eines Briefes wohl auf ein bestimmtes Ziel lossteuert, aber nicht in die Form einer prämeditirten Disposition gezwängt wird. Dennoch suchten schon Calvin und Hunnius eine Gedankenordnung nach einem dogmatischen Schema nachzuweisen, das Bengel und Sander (Komm. zu den Briefen Joh. Elberf. 1851) sogar als das trinitarische bestimmten. Ueber die späteren Versuche vgl. besonders Erdmann, primae Joannis epist. argum., nexus et consilium Berol. 1855; Luthardt, de prim. Jo. epist. compositione Lips. 1860. Lücke begnügte sich noch mit der Absonderung von 8—10 Gedankengruppen, Luthardt, theilte den Brief nach Hofmann in fünf Theile (vgl. auch Ebrard und neuerdings Stockmeyer, die Struktur des ersten Johannesbriefes Basel 1873); eine sehr künstliche Disposition von D. Frank in Erlangen, die Braune mittheilt, bleibt bei 4 Theilen stehen. Am beliebtesten war die Dreitheilung (de Wette, Rickli, Johannis erster Brief Luzern 1828, Erdmann, Ewald, die

johanneischen Schriften Gött. 1861 u. A.), zu der auch Huther (4 Aufl.) zurückkehrte, obwohl er es aufgab, dieselbe mit den wunderlichen Ueberschriften „Gott ist Licht, Gott ist gerecht, Gott ist Liebe“ zu versehen. Am künstlichsten ist dieselbe von Haupt durchgeführt, der immer wieder die einzelnen Abschnitte in drei Untertheile zerlegt, obwohl er behauptet, dass diese harmonische Gruppenbildung nicht prämeditirt, sondern ein unmittelbarer Ausfluss des Ordnungssinnes des Verf. sei. Bei zwei Theilen blieben Düsterdieck (Gott ist Licht, Gott ist gerecht), Hilgenfeld u. Braune stehen. Trotz dieser bunten Verschiedenheit erkannten doch die Meisten, dass 1, 1—4 den Eingang, 5, 12 oder 13—21 den Schluss bilde; auch über die Hauptgruppen der Gedanken herrschte vielfach Uebereinstimmung, wenn man dieselben auch verschieden zusammenordnete. Dagegen nahmen seit Mtth. Flacius viele Ausleger an, dass der Brief aus einzelnen, nur lose mit einander zusammenhängenden Aphorismen bestehe, Neuere verzweifelten an jeder Disposition, so besonders Reuss, Rothe (der erste Brief Joh. hrsg. v. Mühlhäuser Wittenb. 1878) und Holtzmann. Aber wenn man damit meinte, dass dem Briefe jede Gedankenordnung fehle, dass er eine formlose Masse bilde, in der dieselben Grundgedanken immer wiederkehrten, so war das ebenso einseitig wie jene künstlichen Dispositionsversuche, die Niemand befriedigten, ausser ihren jedesmaligen Entdecker. Man übersah, dass, auch wo dieselben Gedanken wiederkehren, sie doch in dem neuen Zusammenhang eine neue Beleuchtung empfangen und von neuen Gesichtspunkten aus erörtert werden. Die Gedankenentwicklung lässt sich eben nur verstehen aus dem Zweck des Briefes heraus.

3. Da der Verf. seine Gegenwart durch das Aufgetretensein einer antichristlichen Irrlehre charakterisirt (2, 18. 22), so lag es nahe, den Zweck seines Schreibens in der Bekämpfung dieser Irrlehre zu suchen. Die Auffassung desselben hat am konsequentesten Holtzmann durchgeführt. Der ganze Brief soll durchweg für den altüberlieferten Christenglauben gegen die blendenden Neuerungen der Gnosis kämpfen. Allein eine solche Bekämpfung irgend welcher bestimmter Irrlehren findet sich eben nirgends in dem Briefe, die Irrlehre wird lediglich als Leugnung der christlichen Grundwahrheit charakterisirt, höchstens weist 5, 21 auf die eigenen Wahngebilde hin, die sie an ihre Stelle setzt, und doch keineswegs ausschliesslich. Ebensowenig stellt der Verf. den richtigen Begriff der Gnosis auf, wie Holtzm. behauptet, und er kann es garnicht, weil seine Leser im Besitz der-

selben sind (2, 20 f.) und keiner Belehrung darüber bedürfen (2, 27). Die Irrlehrer sind bereits aus der Gemeinde ausgeschieden (2, 19), und zwar nicht freiwillig, sondern nach hartem Kampf, in welchem der Glaube gesiegt hat (4, 4. 5, 4 f.), d. h. die Gemeinde hat sie durch ihr Festhalten an der Wahrheit zum Austritt genöthigt. Sie gehören jetzt nur noch zur Welt, die ja in schärfster Geschiedenheit der Gemeinde der Gläubigen gegenübersteht, und finden Anklang in ihr (4, 5). Freilich bedroht ja die Welt, in deren Mitte die Gläubigen stehen, dieselben immer aufs Neue mit ihrer Verführung, und so auch diese Irrlehrer (2, 26); daher die Ermahnungen zum Bleiben bei der altüberlieferten Wahrheit (2, 24. 27), daher die Belehrung, wie man den Geist, der sie inspirirt, von dem Geiste Gottes unterscheiden kann (4, 1. 6). Dass aber irgendwo gegen „intellektualistische Aufgeblasenheit“ polemisirt werde, ist offenbar unrichtig. Nicht um eine wahre Gnosis von einer falschen zu unterscheiden, wird immer wieder auf die nothwendigen Konsequenzen und Erkennungszeichen der Gotteserkenntniss hingewiesen, sondern um die praktische Paränese, auf welche der Brief abzweckt, auf die letzten Gründe des christlichen Heilslebens zurückzuführen.

4. Die nähere Bestimmung der in dem Briefe erwähnten Irrlehrer war meist eine sehr unklare. An irgend welche ausserhalb des Christenthums stehende Richtungen zu denken (Löffler, dissertatio hist. exeg. Joannis ep. I Gnosticos impugnari negans 1784: wirkliche Juden als Leugner der Messianität Jesu; Michaelis: heidnische Gnostiker; Paulus: magisch-persische Gnosis; Baumg.-Crusius: praktische Irrlehrer aus dem Heidenthum hervorgegangen), wird durch 2, 19 kategorisch ausgeschlossen. Ganz allgemein wollte Bleek an Menschen denken, die am Glauben Schiffbruch gelitten. Wenn die Irrlehrer leugneten, dass Jesus der Christ sei (2, 22 f.), so zeigt schon diese Stelle, welche damit die Leugnung des Sohnes und des Vaters identifizirt, dass dies nicht im Sinne der Leugnung der Messianität Jesu gemeint ist. Es kann daher nicht an Johannesjünger (Storr), an judenchristliche Häretiker (Semler, Schroeckh, vgl. noch Grau) oder Ebjoniten (Eichhorn) gedacht sein, auch nicht an sie zugleich (Sander, Lange). Die Meisten bleiben dabei stehen, sie als Doketen zu bezeichnen (Lücke, de Wette, Ewald, Sander, Braune, Thiersch, Credner, Reuss, Mangold, Hausrath, Schenkel), obwohl wenigstens auf den strengen Doketismus, welcher Christo nur einen Scheinkörper zuschrieb, auch Stellen wie 1, 1. 4, 2 (vgl. 2 Joh. 7) keineswegs hindeuten. Dagegen tritt in der

Antithese 5, 6 aufs Klarste hervor, dass die Irrlehrer die wahre Fleischwerdung des ewigen Gottessohnes und darum die Identität des Menschen Jesus mit dem himmlischen Christus leugneten, wie sie dem Verfasser der Name *Ἰησοῦς Χριστός* ausdrückt. Sie konnten noch allenfalls zugeben, dass er *ἐν τῷ ὕδατι* gekommen sei, aber nimmermehr *ἐν τῷ αἵματι*, weil jener himmlische Christus nicht den Tod eines Menschen am Kreuze sterben konnte. Das ist aber nichts Anderes als die Lehre Cerinths, nach welcher der himmlische Aeon Christus sich wohl bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber sich vor dem Tode wieder von ihm trennte (vgl. Irenaeus adv. haer. I, 26, 1. Ephiph. haer. 28, 1). Daher haben mit Recht nach Schleiermacher und Neander die meisten neueren Ausleger (Düsterdieck, Ebrard, Huther, Haupt, Westcott) an der Beziehung des Briefes auf die cerinthische Irrlehre festgehalten. Dass sich von dem Judaismus Cerinths, von seiner Engellehre und seinem Chiliasmus keine Spur in unserm Briefe findet, erklärt sich einfach daraus, dass derselbe an heidenchristliche Leser gerichtet ist, für welche diese Elemente seiner Irrlehre nichts Verführerisches hatten, und dass der Brief überall nur gegen den christologischen Centralpunkt derselben gerichtet ist, wonach sie die wirkliche Menschwerdung des Sohnes Gottes und damit die vollendete Offenbarung Gottes in Jesu leugnete. Dass aber die Irrlehrer unseres Briefes einen Antinomismus zeigen, wie er Cerinth völlig fremd war, wird ganz mit Unrecht dagegen eingewandt, da mindestens nirgends den Irrlehrern irgend eine solche praktische Verirrung vorgeworfen wird. Es ist darum ganz unzulässig, mit Pfleiderer (Ztschrft. f. wiss. Theol. 1869, 4. Urchristenthum p. 793) an Basilides oder mit Holtzmann an ihn und Saturninus zu denken.

5. Der Brief ist aber auch überhaupt nicht gegen antinomistischen Libertinismus gerichtet. Es ist schon oft bemerkt worden, dass die Stelle 3, 4 nicht geltend macht, die *ἀνομία* d. h. die principielle Loslösung vom göttlichen Gesetz sei Sünde, sondern die Sünde, in welcher Gestalt sie auch auftrete, sei *ἀνομία*. Dass dieser Gedanke durch 5, 17 ergänzt werde, wie Holtzm. behauptet, ist durchaus unrichtig, da es sich dort lediglich darum handelt, von dem allumfassenden Begriff der Sünde überhaupt den der Todsünde auszuscheiden. Vor Allem aber kann an Polemik gegen Antinomismus nicht gedacht werden, weil der Verf. nirgends die Anschauung bekämpft, dass irgend eine Sünde aus irgend welchen Gründen erlaubt sei, sondern immer nur einschärft, dass das Gutesthun, welches alles Sündigen ausschliesst, nicht unterlassen werden

dürfe. Vielmehr setzt die Stelle 3, 4 offenbar voraus, dass die *ἀνομία* im Kreise der Leser für etwas allgemein Verabscheutes galt, weil durch die Gleichsetzung mit ihr alle Sünde verurtheilt wird. Es lässt sich daher als höchst wahrscheinlich annehmen, dass diese Erscheinung den Lesern nicht unbekannt ist, wie denn auch in der Apokalypse ein heidenchristlicher Libertinismus bekämpft wird (vgl. Weiss, Einl. § 35, 1). Allein wenn es 2, 13 ff. heisst, dass die Leser den Bösen besiegt haben, so liegt es sehr nahe, hier ebenso an die Ausstossung jenes Libertinismus zu denken, wie 4, 4 von der Ueberwindnng der antichristlichen Irrlehre die Rede, zumal 5, 4 f. in dem *νικᾶν τὸν κόσμον* wirklich beides zusammengefasst wird. Gerade die Thatsache, dass die Paränese des Briefes immer wieder auf die Liebe herauskommt, zeigt doch klar, dass ihr nicht ein Antinomismus gegenübersteht, der durch die Abrogirung der göttlichen Gebote sich Raum für die Freiheit seines Sündenlebens schaffen wollte. Freilich folgt aus jener Paränese auch nicht, dass ein besonderes Erkalten der Liebe in den Gemeinden den Anlass zum Briefe gab, wie Guericke u. A. meinten, weil die Betonung der Liebe als der christlichen Kardinaltugend in der Lehre Christi gegeben und aufs Engste mit der ganzen theologischen Grundanschauung des Verfassers zusammenhängt. Ueberhaupt aber folgt aus den direkten und indirekten Ermahnungen zur Bewährung des Glaubens im Leben noch keineswegs, dass das Gemeindeleben um den Verfasser her besonders bedenkliche Symptome, eine sittliche Depravation u. dergl. zeigte (Lücke, Erdmann, Rothe), weshalb auch die Ausfühungen über den nothwendigen Zusammenhang christlicher Erkenntniss und sittlichen Lebens, die durch den ganzen Brief hindurch gehen, durchaus nicht auf die Bekämpfung einer Gnosis schliessen lassen, welche vom Thun der göttlichen Gebote dispensirte (Hilgenfeld, Holtzmann). Beides kann nur aus dem ausgesprochenen Zwecke des Briefes erklärt werden.

6. Die Bestimmung des Zwecks unseres Briefes und des Gegensatzes, welchen er ins Auge fasst, kann nur von der Stelle 3, 7 ausgehen, wo allein direkt auf einen den Lesern bedrohlichen Irrthum reflektirt wird. Dann aber folgt von selbst, dass 1, 5—3, 6 eine Art Einleitung bildet, die sich als solche auch deutlich dadurch kennzeichnet, dass sie nur ganz allgemeine Meditationen über das Wesen des Christenstandes enthält, die sich in den drei Abschnitten 1, 5—2, 6. 2, 7—17. 2, 18—3, 6 deutlich um die Konsequenzen der drei verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus derselbe angeschaut wird, drehen (1, 5. 2, 8. 18) und im letzten Abschnitt auf die

bereits ausgeschlossenen antichristlichen Verführer hinweisen (2, 26). Die Stelle 3, 7 aber, die nun auf den praktischen Hauptzweck des Schreibens kommt, hat weder gnostische Irrlehrer im Auge, noch Antinomisten, sondern Pauliner, die über der aus Gnaden geschenkten Gerechtigkeit vergassen, dass die neue Heils- und Gnadenanstalt in Christo doch eben darauf abzweckt, ein neues sittliches Leben, d. h. die Uebung der Gerechtigkeit in uns zu erzeugen. Dass diesem Zweck schon die einleitenden Meditationen dienen, ist von selbst klar, da sie immer wieder auf die sittlichen Konsequenzen des neuen Heilsstandes zurückkommen. Ihm dient aber vor Allem die nun folgende Ausführung, dass die Uebung der Gerechtigkeit und insbesondere der Bruderliebe das specifische Kennzeichen der Gotteskindschaft ist im Gegensatz zu den Teufelskindern d. h. der Welt draussen (3, 7—17). Indem der Verf. nun ausführt, wie in diesem Halten der göttlichen Gebote die Gewähr unseres Christenstandes liegt und darum der Grund unserer Heilszuversicht (3, 18—23), kommt er offenbar auf das Hauptthema, welches er einer die Gemeinde bedrohenden Verirrung gegenüber behandeln will. Gewiss handelt es sich hier nicht um eine Bekämpfung des Apostel Paulus, obwohl die Anschauung des Verfassers von dem Grunde der Heilsgewissheit eine wesentliche andere ist als die paulinische, sondern um die Bekämpfung einer Verirrung, die er für eine irrthümliche Konsequenz des missverstandenen Paulinismus hielt *). Grade in Kreisen, wo man sich bewusst war, die grundstürzende Irrlehre im Glauben überwunden (vgl. Nr. 3) und allen fleischlichen Libertinismus principiell abgewiesen zu haben, konnte leicht das Ausruhen im Bewusstsein der Rechtfertigung aus dem Glauben und der darauf begründeten Heilsgewissheit einen gewissen Quietismus erzeugen, der die Energie des christlichen Heiligungsstrebens lähmte. Darum tritt am Schlusse jenes Abschnittes, der zu der Haupterörterung überleitet, der Gedanke auf, dass alle göttlichen Gebote sich zusammenfassen in den des Glaubens und der Liebe (3, 23). Wie hier zum ersten Male im Briefe der Begriff des Glaubens auftritt, so wird zum ersten Male von dem Bleiben in Gott zu dem Bleiben Gottes in

*) An sich wäre es sehr möglich, dass der Verf. paulinische Schriften kannte; aber selbst diejenigen unter den von Holtzm. gesammelten Anklängen, in welchen noch irgend ein Anlass zu dieser Annahme liegt (2, 17, vgl. 1 Kor. 7, 31; 2, 19, vgl. 1 Kor. 11, 19. 4, 1, vgl. 1 Thess. 5, 21. 4, 9, vgl. Röm. 5, 8), sind doch noch sehr weit davon entfernt, zum Beweise dafür auszureichen.

uns übergegangen (3, 24). Da dieses sich zunächst an dem Sein seines Geistes in uns zeigt, so begreift sich, wie der Verf. zuerst vom Gesichtspunkt des uns geschenkten Geistes aus entwickelt, dass erst im Glauben (Bekennen) und ebenso im Lieben wir unseres Christenstandes gewiss werden (4, 1—13). Noch einmal wird dann derselbe Gedanke in umgekehrter Reihenfolge und mit Betonung der unlöslichen Zusammengehörigkeit von beidem durchgeführt, erst hinsichtlich des Liebens (4, 14—21), dann hinsichtlich des Glaubens (5, 1—12). Darum kann nun der Briefschluss (5, 13—21) noch einmal auf die Heilsgewissheit des Christen zurückkommen, die auch durch das noch vorkommende Sündigen nicht aufgehoben werden kann, weil er die Mittel zur Ueberwindung desselben besitzt. So zeigt sich die durchaus klare Gedankenentwicklung des Briefes in der That überall durch den eigentlichen Zweck desselben (vgl. 1, 4) bedingt.

7. Da nach glaubhafter Ueberlieferung Johannes in der späteren Zeit seines Lebens seinen Sitz in Ephesus hatte, so wird unser Brief auch dort geschrieben sein. Die Ansicht, dass er in Patmos geschrieben sei, welche Hug wunderlich genug aus 2 Joh. 12. 3 Joh. 13 begründet, wo doch von einem Mangel an Schreibmaterialien nichts angedeutet ist, haben Ebrard und Haupt aufgenommen, ohne irgend einen Grund dafür anführen zu können, als die völlig unsichere Tradition über die Abfassung des Evangeliums daselbst, für dessen Begleitbrief sie ihn fälschlich halten (vgl. § 1, Nr. 5). Da er an den Kreis gerichtet ist, in welchem der Apostel bisher gewirkt hat (vgl. Nr. 1), so kann er nur für die kleinasiatischen Gemeinden bestimmt sein. Nur ist es misslich, dafür auf die kolossischen Irrlehrer zu verweisen (Hth.), mit denen doch die Irrlehrer unseres Briefes wenig Verwandtschaft zeigen, oder gar darauf, dass auch nach Apok. 2, 4 in Ephesus die erste Liebe erkaltet war (Hug, Guer.). In Ephesus soll ja auch nach der Ueberlieferung Johannes mit Cerinth zusammengetroffen sein (Iren. adv. haer. III, 3, 4). Keinesfalls ist der Brief ein katholischer im umfassendsten Sinne, wie noch Hilgenfeld annimmt, und ebenso wenig an die ausserkleinasiatische Christenheit gerichtet, wie Holtzm. will (vgl. Nr. 1). Damit fallen auch die seltsamen Annahmen, dass er nach Palästina (Benson), nach Korinth (Lightfoot) oder an die parthischen Judenchristen gerichtet sei. Letztere von Grotius bis auf Guericke herrschende ältere Ansicht gründet sich auf die durch Augustin (quaest. evang. 2, 39) im Abendlande gangbar gewordene Ueberschrift ad Parthos (vgl. Cassiod. institut. c. 14), hat aber in der Ueberlieferung keinen Halt,

die nichts von Beziehungen des Apostels zu den Parthern weiss. Wie jene seltsame Ueberschrift entstanden ist, können wir nicht mehr enträthseln *).

Ιωαννου α'.

So nach AB (vgl. die Unterschrift in א), K hat *ι. επιστολη πρωτη*, L *επιστ. καθολικη τ. αγιου αποστολου ι.*, P *ι. του ευαγγελιστου και αποστ. επιστ. α'*, Rcpt.: *επιστολη ι. καθολικη πρωτη*.

Kap. I.

1, 1—4. Der briefliche Eingang **). So eigenthümlich dieser Eingang sich gestaltet, so ähnelt er doch darin offenbar anderen neutestamentlichen Briefeingängen, dass der Verf. V. 1 f. sich zwar nicht nennt, aber als augenzeugenschaftlichen Verkündiger Christi charakterisirt; dass er V. 3 die Leser zwar nicht bezeichnet, aber doch sein Verhältniss zu ihnen angiebt; und dass er V. 4 zwar nicht einen Segenswunsch ausspricht, aber doch einen Wunsch, den er durch sein Schreiben erfüllen will. Wenn der Apostel aber seine Augenzeugenschaft hervorhebt, so denkt er dabei nicht an die Konstatirung äusserer Thatsachen, sondern an das,

---

*) Aeltere hielten die Lesart bei Augustin für korrumpirt (Serrarius: ad Pathmios, Wetstein: ad sparsos, Semler: adpertius) oder für einen Missverstand der griechischen Ueberschrift (Paulus: *πρὸς πάντας*, Whiston: *πρὸς παρθένους*, Mich., Mang., Holtzm.: *πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους*). Lücke lässt sie nach Gieseler aus der Bezeichnung *ἰωάννου τοῦ παρθένου* entstanden sein, die sich in einem Kod. der Apok. findet, Hug aus der Ueberschrift des 2. Briefes *πρὸς παρθένους* (bei Clem. Alex. in den Adumbr. Alex.), die man fälschlich als Unterschrift zum ersten bezog (vgl. Huther, Braune).

**) V. 2. Das *ο εωρακ.* (B) ist offenbar Konformation nach V. 1. — V. 3. Die Rcpt. lässt das unverstandene *και* vor *υμιν* fort (CKL); wie CP das *δε* nach *και η κοινων.* — V. 4. Das *υμιν* (Rcpt. nach CKL) st. *ημεις* ist offenbar nach V. 3 (*απαγγ. υμιν* KL) konformirt und hat die Aenderung des *ημων* in *υμων* (ACKP, vgl. Trg. u. WH. a. R.) nach sich gezogen.

was ihn sinnenfällig wahrgenommene Thatsachen über das wahre Wesen Christi erkennen gelehrt haben. Was er als Augenzeuge verkündigt, hat seine höchste Bedeutung darin, dass es ein uranfänglich Gewesenes ist, das geschichtlich offenbar geworden und von ihm und den anderen Augenzeugen des Lebens Christi wahrgenommen ist. Daher beginnt er damit, das Objekt seiner Verkündigung nach diesen beiden Seiten zu charakterisiren. — ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς) Nicht die Person Christi in ihrer geschichtlichen Erscheinung bildet den Gegenstand der apostolischen Verkündigung, sondern ihr tiefstes Wesen, daher das Neutrum. In Betreff dieses Wesens ist dem Apostel aber das Bedeutsamste, dass es nicht zu irgend einer Zeit geworden, sondern dass es von Anfang war. Wie es Evang. 1, 1 von dem Logos heisst, dass er bereits im Uranfang war, so heisst es hier, dass sein jedes Gewordensein ausschliessendes Sein bereits von Anfang her datirt. Es ist dabei eben nicht auf den Anfang der geschaffenen Welt reflektirt (de W.), sondern der Anfang schlechthin ist der Anfang, über den nichts Anderes hinausliegt, also der Uranfang alles Seins, und, da wir einen solchen nicht fixiren können, ohne etwas über ihn Hinausliegendes zu denken, der populäre Ausdruck für das, was wir die Ewigkeit a parte ante nennen. Dadurch aber ist das Wesen dessen, den die Apostel verkündigen, von vornherein als ein gottgleiches charakterisirt (vgl. Hpt.) *). — Dem ersten Relativsatz treten drei parallele Relativsätze gegenüber, welche dadurch aufs Engste verbunden sind, dass sie von diesem uranfänglich gewesenen und dadurch jeder sinnlichen Wahrnehmung entrückten Objekt dennoch eine solche aussagen, wie sie nothwendig war, wenn dasselbe verkündigt werden sollte, und

---

*) Vergeblich versucht man das Neutr. des Relat. von der Voraussetzung aus zu erklären, dass Joh. eigentlich den persönlichen Christus meine. Dass er ihn als den Gegenstand der apostolischen Verkündigung bezeichnen (Hfm., vgl. Theoph., Oec.), seine Person mit seiner Geschichte und Wirksamkeit kombiniren (Lcke., Ebr., Erdm.) oder gar das vorweltliche Sein mit seiner geschichtlichen Erscheinung zusammenfassen wolle (Dstrd.), wird schon dadurch ausgeschlossen, dass das Neutr. bereits in diesem auf das vorweltliche Sein allein hinweisenden Satze auftritt. Dass dem Apostel Christus das Leben selber ist (Hth.), ist weder richtig, noch würde es das Neutr. erklären, wenn man nicht zugiebt, dass es dem Apostel darauf ankommt, nicht die Person als solche, sondern ihr Wesen zu bezeichnen. Dieses aber als das in ihm erschienene Leben (de W., vgl. Hpt.) zu charakterisiren, greift jedenfalls dem Folgenden vor, und an die Person als das Princip der Welt und ihrer Geschichte zu denken (Braune), bietet der Ausdruck überhaupt keinen Anlass.

wie sie nur möglich geworden sein kann, wenn der Träger jenes uranfänglichen Wesens ein sinnlich wahrnehmbares Fleischeswesen wurde (vgl. Evang. 1, 14). Darum schliesst sich auch der Apostel durch die Plurale der vier Verba mit allen Augenzeugen des irdischen Lebens Jesu zusammen, in welchem denselben sein ewiges Wesen offenbar geworden. — ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν) Die beiden nächstliegenden Formen der sinnlichen Wahrnehmung sind das Hören und Sehen; da aber ersteres auch ein mittelbares sein kann, wenn man von Anderen etwas über den fraglichen Gegenstand aussagen hört, so wird zum zweiten ausdrücklich hinzugefügt, dass es sich um ein Sehen mit eigenen Augen, also um unmittelbare Wahrnehmung handelt, wodurch dann natürlich auch das Hören als eigene Ohrenzeugenschaft bestimmt wird. Die Perfecta bezeichnen das Hören und Sehen als ein Abgeschlossenes, das in seinen Wirkungen immer noch fortdauert; nicht dass sie etwas sahen und hörten, soll gesagt werden, sondern dass, was sie gesehen und gehört haben, ihnen immer noch so gegenwärtig ist, dass sie es verkündigen können. Das Objekt davon aber ist natürlich auch hier nicht die Person Christi als solche, nicht einmal seine Worte und seine Wunder an sich (Ebr.), sondern das im ersten Relativsatz als uranfänglich und damit als gottgleich bezeichnete Wesen Christi, das sie, wie das Evangelium lehrt, nicht nur von ihm selbst bezeugen hörten, sondern in seinen Worten göttlicher Allwissenheit und in seinen Allmachtswerken sich sinnenfällig erweisen sahen. Wie nach Evang. 1, 14 die Augenzeugen diese göttliche δόξα an dem fleischgewordenen Logos schauten, so erscheint auch hier in dem ὃ ἐθεασάμεθα dasselbe Verbum, das zwar nie bei Joh. ein rein innerliches Schauen (Ebr.) bezeichnet, aber auch nie das bloss sinnliche Sehen, sondern stets das Anschauen einer sinnlichen Erscheinung, welches mit der Tendenz auf das Erfassen ihrer Bedeutung verbunden gedacht ist (Evang. 1, 32. 38. 4, 35. 6, 5. 11, 45). Daraus erhellt, dass dieser dritte Relativsatz steigernd hinzufügen soll, wie die in den beiden ersten bezeichnete sinnliche Wahrnehmung eine durch dauernde verständnissvolle Betrachtung gesicherte war, woraus aufs Neue erhellt, dass es sich nicht um die Person Christi oder die Thatsachen seines Lebens handelt, sondern um sein in ihnen zur Erscheinung kommendes Wesen. Der Satz ist aber zweigliedrig, weil, ähnlich wie in dem τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ auf die Unmittelbarkeit jener Wahrnehmung hingewiesen wurde, hier noch hervorgehoben werden soll, wie den Augenzeugen im allerengsten Verkehr mit Jesu zu solcher Betrach-

tung stete Gelegenheit gegeben war: καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Natürlich kann dies nicht auf die Geschichte des Thomas hinweisen (Hth., Ebr., Hpt. u. A.), in der die charakteristischen Ausdrücke θεᾶσθαι und ψηλαφᾶν nicht einmal vorkommen, da ja von allen Augenzeugen und von dem, was ihnen das θεᾶσθαι überhaupt ermöglichte, die Rede ist. Es soll dieselben nur als solche charakterisiren, die im täglichen persönlichen Gemeinschaftsverkehr mit Jesu ihn mit jedem Händedruck betasteten (vgl. Dstrd.) und denen er also, wie Niemandem sonst, Gegenstand ständiger und eingehendster Betrachtung war. Da es sich hier um rein vergangene Thatsachen handelt, die in dem geschichtlichen Leben Jesu liegen, so mussten hier natürlich Aoriste stehen im Unterschied von den Perfectis in den beiden ersten Relativsätzen *). — περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) Die Verbindung dieser Worte mit ἀπαγγέλλομεν V. 3 (vgl. Luther), obwohl sie die meisten neueren Ausleger seit Lck. vorziehen, ist sprachlich unmöglich, weil nicht nur die Parenthese des V. 2 sie von diesem Worte trennt, sondern weil die Wiederaufnahme der relativischen Objektsätze in V. 3 (ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν) nur möglich ist, wenn keine selbstständige andersartige Objektsbezeichnung dazwischen gestanden hat. Sie müssen also zu dem Vorigen gehören, wie die meisten älteren Ausleger mit den Ptr. (Theoph., Oec., August.) annehmen, nur freilich nicht nach den Meisten derselben zu dem ἐψηλάφησαν allein,

---

*) Ganz fern liegt hier die Absicht, das Verkündigte als ein Selbsterfahrenes im Gegensatz zum Erträumten, Erspekulirten (Ebr.) oder die Identität des von Anfang Gewesenen und im Fleisch Erschienenen (Hth.) zu betonen, etwa im Gegensatz gegen die cerinthische Irrlehre, da das Objekt der Verkündigung bezeichnet werden soll, welches das ewige Wesen Christi ja nur werden kann, wenn es kundbar geworden. Dass die drei parallelen ὃ nur dasselbe als Objekt der Wahrnehmung bezeichnen können, was im ersten ὃ Subjekt des ersten Relativsatzes war, versteht sich von selbst; alle Modifikationen jenes Objekts nach Massgabe der verschiedenen Verba, wie sie häufig versucht sind, werden dadurch völlig ausgeschlossen. Höchstens kann man sagen, dass das nicht selbstständig, sondern mittelst des ἐθεασάμεθα, an das es angeknüpft, mit dem Relativum verbundene ἐψηλάφησαν in etwas anderer Beziehung dazu steht. Denn von einer direkten Wahrnehmung jenes gemeinsamen Objekts durch Betastung lässt sich doch immer keine rechte Vorstellung gewinnen, während, was ich mit Händen betaste, allerdings Objekt der eingehendsten und sichersten Betrachtung sein kann. Der Unterschied des Perf. u. Aor. erklärt sich nicht dadurch, dass es sich dort um eine durch das ganze Leben Christi sich hindurchziehende Sinneswahrnehmung, hier um einzelne bestimmte Thatsachen (vgl. auch Hth.) handelt (Hpt.). Vgl. dagegen schon Brckn.

geschweige denn zu dem ersten Satze (ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, vgl. S. G. Lange), sondern zu den drei letzten Relativsätzen, welche in verkürzter Form V. 3 wieder aufgenommen werden (vgl. Westc.), weil diese Wiederaufnahme zeigt, dass die durch die Parenthese des V. 2 unterbrochene Rede bei ihnen abgebrochen ist. Hier allein war auch eine Aussage darüber am Orte, in Betreff welches Subjekts der Apostel und die anderen Augenzeugen eine sinnliche Wahrnehmung von dem gottgleichen Wesen, welches von Anfang war, gemacht haben. Dann aber kann auch ὁ λόγος τῆς ζωῆς nur Bezeichnung des persönlichen Subjekts sein, in Betreff dessen die Apostel im Verkehr mit ihm ihre Wahrnehmungen gemacht hatten; nur ist es freilich nicht Personname (Ebr.), sondern, wie ὁ λόγος Evang. 1, 1, Wesensbezeichnung des uranfänglichen, in Jesu Christo Fleisch und dadurch Objekt sinnenfälliger Wahrnehmung gewordenen (vgl. Evang. 1, 14) Subjekts (vgl. Lck., Hth., Hpt.), welche dasselbe als den Offenbarungsmittler schlechthin bezeichnet. Der Genitiv τῆς ζωῆς könnte Gen. qualit. sein, so dass es dies Wort als dasjenige bezeichnet, dem es eignet, Leben in sich zu haben (vgl. Ebr.), also als das selbstlebendige, persönliche. Aber diese Näherbestimmung ist durchaus überflüssig, da nach dem ganzen Zusammenhange es ja selbstverständlich ein persönliches Subjekt ist, über welches die Apostel ihre Wahrnehmungen machten. Es kann darum nur Gen. der Angehörigkeit sein: das zum Leben gehörige, ohne welches es wahres Leben nicht giebt (vgl. Evang. 6, 35. 8, 12). Darin liegt der Sache nach, dass das Wort solches Leben giebt oder vermittelt; ganz unhermeneutisch ist es aber, beide Bedeutungen, die auf ganz verschiedener Auffassung des Genitivverhältnisses ruhen, zusammenzufassen (Lck., Hth., Hpt. u. A.). Was die Apostel in Betreff dieses Wortes, das eben als Offenbarungsmittler nach johanneischer Anschauung auch der alleinige Lebensmittler ist, da das wahre Leben nach Joh. 17, 3 in der durch Christum vermittelten vollen Gotteserkenntniss besteht, wahrgenommen haben, das verkündigen sie, sofern hienach alles darauf ankommt, sein ewiges gottgleiches Wesen als das in der geschichtlichen Erscheinung des Logos offenbar gewordene zu erkennen *).

---

*) Ob man das περί τ. λογ. τ. ζ. als appositionellen Zusatz zu den vorigen Objektssätzen (Hth.) oder als neuen, der relativen Satzreihe in der Sache parallelen Satzanfang (Dstrd.) oder als selbstständigen Zusatz zu dem durch die Objektssätze bestimmten ἀπαγγ. (Brckn.) fasst, bleibt sich in der Sache gleich und ergiebt gleich unnatürliche Zerreissungen der völlig einfachen Struktur, die nach der Parenthese

V. 2. *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη*) Grammatisch angesehen beginnt hier eine Parenthese, welche sich dadurch deutlich als solche kennzeichnet, dass der mit einem in Relativsätzen ausgedrückten Objekte begonnene Hauptsatz sein Verbum noch nicht erhalten hat. Dennoch wird der Gedanke derselben durch *καί* an das Vorige angeknüpft, um hervorzuheben, dass zum Verständniss desselben noch eine Thatsache in Betracht gezogen werden muss, ehe die Hauptaussage über jenes Objekt kommen kann. Man könnte es daher vielleicht durch unser: und zwar wiedergeben. Unmöglich freilich kann dies *καί* an den ersten Relativsatz anknüpfen (Hth.), da ja die Wiederaufnahme des Begriffs *ἡ ζωή* deutlich zeigt, dass gesagt werden soll, inwiefern der, in Betreff dessen die Apostel ihre Wahrnehmung machten, V. 1 als *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* bezeichnet werden konnte. Daraus folgt aber evident, dass, wenn alle neueren Ausleger mit Ausnahme de W.'s (der aber auch über die Annahme eines Schwankens des Begriffs nicht hinauskommt) unter *ἡ ζωή* einfach Christum oder den *λόγος* oder doch das wahre Wesen desselben verstehen, dies entschieden unrichtig ist. Eben weil die Bezeichnung des Logos als des zum Leben gehörigen und Leben vermittelnden in dem, was V. 1 über die Wahrnehmung seines uranfänglichen (göttlichen) Wesens gesagt ist, noch nicht motivirt war, musste hier noch gesagt werden, dass das Leben, nach welchem er *ὁ λόγος τ. ζωῆς* heisst, erst durch ihn kund geworden ist. Es war also vorher nicht nur in der Welt noch nicht da, es war seinem wahren Wesen nach derselben noch gänzlich unbekannt; erst als der zu diesem Leben gehörige Logos im Fleisch erschien, in Betreff dessen die Apostel ihre Wahrnehmungen machten, ist es seinem Wesen nach offenbar geworden, woraus dann von selbst folgt, dass es durch ihn auch vermittelt, Anderen mitgetheilt werden kann. Allerdings steht nicht da, dass es in ihm als dem, der es zuerst besass, kund geworden; aber was sich aus der Anknüpfung der erläutenden Parenthese an den Begriff des

---

durch die Wiederaufnahme des Objektssatzes in regelmässigen Fluss gebracht wird. Bei keiner Verbindung ist es aber möglich, *ὁ λόγος* von dem Wort der evangelischen Verkündigung zu verstehen (Grot., Ew., de W., Brckn., Dstrd., Westc.), in welchem Falle *τῆς ζωῆς* nur als Gen. obj. den Inhalt desselben bezeichnen könnte, nicht aber Christus als der Inhalt dieser Verkündigung gedacht wäre (gegen Hfm.); denn weder haben die Apostel in ihrem Gemeinschaftsleben mit Christo über dies Wort Wahrnehmungen gemacht, noch hat es einen Sinn, dass sie in Betreff dieser Verkündigung etwas verkündigen.

λόγος τ. ζωῆς von selbst erschliessen liess, bestätigt sich dadurch, dass dieselben, von deren Gesehenhaben V. 1 die Rede war, auch das offenbar gewordene Leben gesehen haben (*καὶ ἑωράκαμεν*), dasselbe also ohne Frage ebenfalls in dem fleischgewordenen Logos wahrgenommen haben. — *καὶ μαρτυροῦμεν*) bezeichnet, wie überall bei Johannes, das auf eigener Erfahrung (Evang. 1, 34. 3, 32. 19, 35), hier auf dem Gesehenhaben beruhende Zeugniss. — *καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν*) bezieht sich weder auf das Evangelium (Ebr.), noch auf den Brief insbesondere (Hpt.), sondern auf die apostolische Verkündigung überhaupt (Westc.) und zeigt nur, dass die Leser des Briefes denselben Kreis bilden, in welchem sich die apostolische Wirksamkeit des Johannes auch sonst bewegt hat. Keineswegs aber bloss zu diesem Verbum (de W., Dstrd.) oder zu *μαρτυρ. κ. ἀπαγγ.*, sondern zu allen drei Verbis gehört als Objekt *τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον*, da eben nur das Gesehene bezeugt und verkündigt werden kann. Sofern nun jenes Gesehenhaben die Folge der Kundmachung des Lebens war, versteht sich von selbst, dass das dort gemeinte Leben hier nur näher als das ewige bezeichnet wird. Nirgends aber, auch nicht Röm. 16, 25. 2 Tim. 1, 9. Tit. 1, 2, wo endlos lange Zeiträume der Vergangenheit gemeint sind, steht *αἰώνιος* im N. T. von der Ueberzeitlichkeit im Sinne der Anfangslosigkeit (Brckn., Ebr., Hth., Brn.), sondern stets von endloser Dauer (vgl. Cremer, bibl. theol. Wörterbuch z. d. W.). Das ewige Leben in diesem Sinne ist eben nicht, wie das uranfängliche (vgl. zu V. 1) das ausschliesslich göttliche (gegen Haupt), sondern überall im N. T. das selige Ziel aller Heilsverheissung; ja überhaupt das allein wahre Leben, sofern ein Leben, dem früher oder später ein Ende bevorsteht, nie ein vollkommen seliges sein kann. Was es um dieses wahre (ewige) Leben sei, das ist zuerst von den Augenzeugen des Lebens Christi gesehen worden, sofern das Leben, wie er es führte, in sich die Gewähr seiner Unvergänglichkeit trug. Das gilt aber natürlich nicht von seinem irdisch-leiblichen Leben, sondern von seinem geistigen Leben im steten unmittelbaren Anschauen Gottes, dessen vollkommene Erkenntniss er allein besass; denn in diesem Leben war die Verheissung des Schauens Gottes verwirklicht, die überall mit der des ewigen Lebens Hand in Hand geht, ja den eigentlichen Inhalt, die volle Seligkeit desselben bezeichnet. — *ἥτις*) ist hier sowenig wie irgendwo gleich dem reinen Relativum, sondern bezeichnet, dass das in Christo zur Anschauung gekommene und auf Grund dessen bezeugte Leben ein ewiges war als ein solches, welches d. h. weil es im Gemeinschafts-

verkehr mit dem Vater geführt wurde (ἦν πρὸς τὸν πατέρα, vgl. Evang. 1, 1). Christus hatte seine einzigartige Gotteserkenntniss stets zurückgeführt darauf, dass er in seinem Sein beim Vater denselben geschaut habe (Evang. 6, 46); und dass es der Vater war, im Verkehr mit welchem er zu jenem Schauen Gottes gelangt war, schliesst die ganze Seligkeit desselben ein, wie sie in dem Liebesverhältniss zwischen Vater und Sohn gegeben ist. Dass dieses in den Tiefen der Ewigkeit wurzelnde Leben seinem Wesen nach ein unvergängliches sei, das eben musste den Augenzeugen desselben klar sein, und insofern konnte der Apostel, wie das zu dem ἡ ζωὴ ἐφανερώθη zurückkehrende und die Parenthese abschliessende καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν sagt, das in Christo geschaute Leben als das unvergängliche bezeichnen, weil dies Leben, das als ein bereits vor der Zeit seines irdischen Lebens in Gemeinschaft mit dem Vater geführtes ihnen offenbar geworden war, der Natur der Sache nach von dem Abschluss dieses irdischen Lebens unabhängig war und darum in Ewigkeit fortdauern musste *).

---

*) Dieser Relativsatz, der also weder die in ihm enthaltene Aussage als etwas bekanntes und anerkanntes hinstellt (Ebr.), noch besagt, als was das ewige Leben verkündigt wird (Sand.), sondern einfach begründend ist, zwar nicht sofern dies Leben aus Gott (Hpt.), aber sofern es aus dem vorzeitlichen Gemeinschaftsverkehr mit Gott stammt, hat die Ausleger dazu veranlasst, bei der ζωή an den persönlichen Christus (Logos) nach seinem wahren Wesen zu denken. Aber nirgends, auch nicht Evang. 14, 6, wo Jesus der Vermittler der ζωή heisst (vgl. 1 Joh. 5, 20), ist ἡ ζωή (oder ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος) Wesensbezeichnung Christi; nirgends bezeichnet φανεροῦσθαι das Sichtbarwerden des bisher Unsichtbaren, wie es in der Fleischwerdung geschehen sein könnte, sondern das Offenbarwerden des bis dahin Unbekannten (Evang. 2, 11. 3, 21. 7, 4. 9, 3. 17, 6). Das ἑωράκαμεν—ἀπαγγέλλομεν aber anticipirt die Aussage des V. 3 und erzeugt eine unerträgliche Tautologie, sobald man es nicht speziell auf das in Christo offenbar gewordene Leben, sondern auf das Wesen Christi selbst, wie es in V. 1 angedeutet, bezieht und in der Parenthese einen Aufschluss darüber sucht, in wie fern das, was von Anfang war, den Aposteln wahrnehmbar geworden sei, wobei der enge Anschluss der Parenthese an den Ausdruck περὶ τ. λόγ. τ. ζ. verkannt wird (s. o.). Bei der richtigen Auffassung des Inhalts der Parenthese erledigt sich auch die angebliche Schwierigkeit, dass in diesem Ausdruck das Leben als das durch den Logos vermittelte erscheint und hier als das Leben, das in Christo geschaut wurde (vgl. Hth.), was de W. eben als ein Schweben des Begriffs zwischen Beidem bezeichnet, da ja Christus allerdings das in ihm zuerst offenbar gewordene Leben uns zu vermitteln gekommen ist. Da die höchst verschiedenartigen Bestimmungen dessen, was Johannes unter ζωή oder ζωὴ αἰώνιος verstehen soll, meist rein errathen sind, so ist es zwecklos, dieselben aufzuzählen. Vgl. Weiss, der joh. Lehrbegriff Berlin 1862. I, § 1.

V. 3. ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν) nimmt nach der Parenthese regelrecht diejenigen Hauptaussagen des V. 1 nochmals auf, welche zeigen, wie das dort bezeichnete Objekt Gegenstand der Verkündigung werden konnte. Dass hier das Gesehenhaben vorantritt, beruht nicht auf einem rhetorischen Chiasmus (Ebr.), aber auch nicht auf einem Nachklingen des ἑωράκαμεν V. 2 (de W., Hth., Hpt.), sondern darauf, dass das ὁρᾶν die nächste und unmittelbarste Form der Wahrnehmung ist. Dann aber wird das dem Sehen nachfolgende ἀκούειν sich hier insbesondere auf das beziehen, was sie aus dem Munde Christi über die richtige Deutung seiner Selbstdarstellung in Wort und Werk gehört haben, und was nach den Christusreden des Evangeliums vielfältig auf das uranfängliche Wesen des im Fleische Erschienenen sich bezog. Auch hier geht das ἀπαγγέλλομεν weder auf das Evangelium, noch auf den Brief (s. zu V. 2), auch hier schliesst Johannes seine Mitapostel ein, da, so gewiss Johannes sich der Eigenartigkeit seiner Verkündigung von Christo, wie er sie in seiner Lehrthätigkeit stetig übte, bewusst war, er doch sicher voraussetzte, dass auch die anderen Augen- und Ohrenzeugen, wenn auch in anderer Form und Weise, doch wesentlich dasselbe verkündigten. Das Hauptmoment des Verses aber liegt, da Johannes V. 1 f. bereits ausreichend sich als Augenzeugen charakterisirt hatte, darin, dass er nun durch καὶ ὑμῖν die Leser des Briefes als diejenigen bezeichnet, welche die Hörer seiner ständigen apostolischen Verkündigung sind. Das καί kann unmöglich bezeichnen, dass auch ihnen neben Anderen diese Verkündigung zu Theil wird (so die Meisten), da der Zusammenhang schlechterdings kein Motiv darbietet, weshalb dies hervorgehoben sein sollte; möglich wäre es nur, wenn ἀπαγγ. auf die Verkündigung dieses Briefes ginge, dessen Leser dann eben Andere wären als die, unter denen der Apostel bisher gewirkt hatte (vgl. Einl. § 2, 1. 7), aber die ausdrückliche Unterscheidung des γράφομεν V. 4 von dem ἀπαγγέλλομεν hier schliesst diese Deutung schlechthin aus. Das καί stellt also lediglich die Hörer der Verkündigung den Urhebern derselben gegenüber, sofern sie durch dieselbe ebenfalls erfahren sollen, was diesen durch das Sehen und Hören kund geworden (vgl. Zwingli, Ebr., Wstc.). Es entsteht dadurch keineswegs eine Tautologie mit dem folgenden ἵνα καὶ ὑμεῖς (gegen Hth.), da dieses höchst nachdrucksvoll hervorhebt, dass sie ebenso mit ihnen des Gegenstandes der Verkündigung, wie der Segensfrucht derselben, welche der Absichtssatz bezeichnet, theilhaftig werden sollen. — κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν) bezeichnet natürlich nicht die

Gemeinschaft, die sie (gemeinsam mit den Aposteln) mit Gott und Christo haben (Bng. u. Aeltere), sondern die Gemeinschaft, deren sie mit den Aposteln theilhaftig werden sollen, wobei man aber nicht bloss an die Fortbildung dieser Gemeinschaft denken darf (Lck., de W.), da dieselbe überhaupt erst durch die Verkündigung entsteht. Dann aber genügt es freilich nicht, dabei an die Gemeinschaft des Geistes in Glauben und Liebe zu denken (Hth., vgl. Hpt.), da ja die Verkündigung ihnen bringen soll, was diese Gemeinschaft vermittelt. Bringt diese aber die Erkenntniss des uranfänglichen und geschichtlich offenbar gewordenen Wesens dessen, der als der *λόγος τῆς ζωῆς* bezeichnet war (V. 1), so ist klar, dass jene Erkenntniss eben das Band einer Gemeinschaft zwischen ihnen schlingt, welche, weil mit dieser Erkenntniss das wahre Leben gegeben ist (Joh. 17, 3), zugleich eine volle Lebensgemeinschaft ist. — *καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα*) Aehnlich wie V. 2 wird eine nähere Erläuterung angeknüpft in Betreff des im vorigen Absichtssatze neu aufgetretenen Begriffs der *κοινωνία*; doch markirt das *δέ* sofort, dass nicht von der Gemeinschaft die Rede sein soll, welche die Leser mit den Aposteln haben, sondern, wie das im N. T. so seltene Possessivpronomen noch stärker hervorhebt, die, welche die Apostel mit einander haben und in welche die apostolische Verkündigung die Leser einzutreten veranlassen soll. Dann aber versteht es sich von selbst, dass es sich um eine selbstständige Aussage über den Charakter dieser Gemeinschaft handelt, d. h. dass die einfache Kopula zu ergänzen ist*). — *μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ*

---

*) Hieraus ergiebt sich, dass die ältere Auffassung (August., Lth., Clv., Grot., vgl. noch Ebr., Hpt.), wonach dies der zweite Theil des Absichtssatzes wäre und *ᾖ* zu ergänzen, unhaltbar ist. Die Ellipse des *ᾖ* ist zwar nicht unmöglich (vgl. 2 Kor. 8, 11. 13), aber selten und hier, wo die erste Hälfte des Absichtssatzes ein eigenes Verbum hat (*ἔχητε*), äusserst hart. Auch das stärker trennende *καί—δέ* (Evang. 6, 51. 8, 16 f. 15, 27), welches immer neben der Verknüpfung ein Moment der Entgegensetzung betont, verbietet durchaus, in dem Folgenden lediglich ein zweites Glied des Absichtssatzes zu sehen. Endlich kann das *ἡ ἡμετέρα* garnicht die Gemeinschaft, welche die Apostel mit den Lesern durch die Verkündigung gewonnen haben, bezeichnen, wie bei dieser Konstruction nothwendig wäre, da im Folgenden (V. 4) wie im Vorigen der Umkreis des *ἡμεῖς* die *ὑμεῖς* nicht ein- sondern ausschliesst. Ob man dagegen vor dem folgenden *μετὰ τ. π.* ein *κοινωνία* ergänzt oder *ἡ κοιν. ἐστὶ μετά κτλ.* gleich *κοινωνίαν ἔχομεν* nimmt (Hth.), ist ein leerer Wortstreit, da dieses der Sache nach ganz auf jenes herauskommt. Entschieden falsch aber ist, wenn Hpt. meint, dass die Beziehung des *ἡμετέρα* auf die Apostel allein die falsche Fassung des *κοινωνίαν μεθ'*

υἱοῦ αὐτοῦ) Hier wird es vollends klar, dass die *κοινωνία* nicht irgend eine Geistes- oder Liebesgemeinschaft, sondern eine Lebensgemeinschaft ist, wie sie darauf beruht, dass die Apostel in dem Vater und dem Sohne und dadurch unter einander eins sind (Evang. 17, 21). Weil die Apostel in dem, dessen Leben aus seiner uranfänglichen Gemeinschaft mit dem Vater stammt (V. 2), den gefunden haben, in welchem uranfängliches und darum göttliches Wesen geschichtlich offenbar geworden (V. 1), ist das Gemeinschaftsband, das sie untereinander verbindet, die Gemeinschaft mit dem Vater, dessen Schauen in Christo fortan der eigentliche Mittelpunkt ihres ganz in ihn sich versenkenden Lebens ist, und mit seinem Sohne, der ihnen durch seine Selbstoffenbarung in Wort und Werk dieses Leben vermittelt hat und der nun, weil dies in seinem geschichtlichen Leben geschehen ist, mit dem Namen bezeichnet wird, welcher dem Verf. die Identität des Menschen Jesus mit dem in ihm erschienenen, die volle Gottesoffenbarung vermittelnden Christ ausdrückt (*Ἰησοῦ Χριστοῦ*).

V. 4. *καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς*) Ausdrücklich wird hier das Schreiben des gegenwärtigen Briefes von der V. 3 erwähnten Verkündigung unterschieden; ebendarum kann aber das *ταῦτα* nicht auf den im Vorigen erörterten Gegenstand derselben gehen (Westc.), auch nicht auf das über den Zweck desselben Gesagte (vgl. Hpt.), sondern nur auf den vor dem Geiste des Verf. bereits dastehenden Briefinhalt. Das nachdrucksvolle *ἡμεῖς* hebt nicht die apostolische Autorität des Schreibers hervor (Westc.), sondern es leitet von dem bisherigen kommunikativen *ἡμεῖς*, das alle Apostel einschloss, zu dem schriftstellerischen *ἡμεῖς* über, das zwar auch immer den Gedanken involvirt, dass, was er schreibt, nichts ihm Indivuelles ist, sondern dass Andere mit ihm dasselbe schreiben würden, das aber doch die Person des Schreibers aus der grösseren Zahl der Verkündiger heraushebt. — *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη*) Der Absichtssatz, welcher den Zweck des Schreibens ausdrückt und nun doch ein anderer ist als der, welcher den Zweck der Verkündigung angab (V. 3), zeigt aufs Neue, dass beides ausdrücklich geschieden wird. Auch exegetisch ist die Lesart *ὑμῶν* unhaltbar (s. d. textkr. Anm.), da, wie die völlig willkürlichen

---

ἡμῶν von der gleichen Gemeinschaft mit Gott und Christo voraussetze, da der Eintritt in eine Gemeinschaft mit den *ἡμεῖς* immer voraussetzt, dass diese untereinander in Gemeinschaft stehen; und welche das sei, soll eben erläutert werden.

Bestimmungen der Ausleger zeigen, aus dem Kontext durchaus nicht erhellt, welches ihre Freude ist, die er zur Vollendung bringen will (zum Ausdruck vgl. Evang. 16, 24. 17, 13). Wenn dagegen seine Verkündigung die Absicht hatte, die Gemeinschaft der Leser mit den Aposteln zu bewirken, so versteht sich von selbst, dass er an dieser Gemeinschaft seine Freude hat; und diese Freude wird mit immer vollerem Inhalt erfüllt werden (vgl. Evang. 3, 29), wenn jene Gemeinschaft eine immer engere und vollkommenere wird. So wird also der Zweck seines Briefes kein anderer sein, als, was er bisher durch seine Verkündigung intendirt hat, zur immer vollkommneren Verwirklichung zu bringen.

Der Brief beginnt mit drei einleitenden Meditationen (1, 5 — 3, 6), deren jede von einer neuen Seite her den Christenstand der Leser charakterisirt, und aus dem so an die Spitze gestellten Thema der Betrachtung nach je zwei Seiten hin die entsprechenden Folgerungen zieht. So schliesst sich an 1, 5 zunächst die doppelte Folgerung in 1, 6—10 und 2, 1—6.

1, 5—10. Der Wandel im Licht*). — *καί*) Gerade weil in V. 5 noch nicht das beginnt, was der Verf. nach V. 4 den Lesern schreiben will, sondern die nächstliegende Voraussetzung, an welche er seine Betrachtungen anknüpfen will, verbindet er den folgenden Satz eng mit dem über den Zweck seines Schreibens Gesagten (vgl. das *καί* am Eingang von V. 2). Damit kehrt er der Sache nach zu dem V. 1—3 über die Voraussetzung seines Schreibens Gesagten zurück (vgl. Wstc.), nämlich zu dem Inhalt der apostolischen Verkündigung. So erklärt sich auch, weshalb dem V. 3 über den Zweck dieser Verkündigung Gesagten mit dem nachdrücklich vorangestellten *ἔστιν* gegenübertritt, was den Inhalt derselben ausmacht. — *αὕτη*) vorausweisend auf den in dem folgenden Satze mit *ὅτι* enthaltenen Inhalt der Botschaft: und es besteht darin die Botschaft (*ἡ ἀγγελία*). — *ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ᾿ αὐτοῦ*) Gemeint ist der V. 3 zuletzt

---

*) V. 5 die Voranstellung des *αυτη* vor *εστιν* (A Rcpt.) soll offenbar das richtige Verständniss sichern. Ganz verwerflich ist das *η επαγγελια* der Rcpt. (CP, vgl. א) st. des ungewöhnlichen *αγγελια*. Trg. txt. WH haben bloss nach B: *ουκ εστιν εν αυτω* st. *εν αυτ. ουκ εστ.*, das allerdings der Korrektur nach V. 8. 10 sehr verdächtig ist. — V. 7 hat die Rcpt. hinter *Ιησου* hinzugefügt *Χριστου* (AKL). — V. 8 lesen ACKP, Lchm., Trg.: *εν ημιν* vor *ουκ εστιν*, was aber nachdrückliche Voraufnahme ist, wie sie sich auch V. 10 in Min. findet. Vgl. zu V. 5. — V. 9 das *ημων* nach *τας αμαρτιας* (אC und die meisten Versionen) ist Glossem.

genannte Jesus Christus, der Sohn Gottes. Da nun die Botschaft keineswegs bloss in dem Sinne von ihm gehört ist, dass er selbst etwa die in dem folgenden Objektssatze enthaltenen Worte gesprochen hat (wie Ew. annahm), sondern da vielmehr aus seiner ganzen Selbstdarstellung in Wort und Werk diese Kunde vernommen ist, so steht nicht *παρά*, wie Evang. 8, 26. 40 u. öfter, sondern *ἀπό*, welches das mittelbare und unmittelbare Ausgehen dieser Kunde von ihm zusammenfasst (vgl. Win. § 47 bei *ἀπό* not. b. Anm. 1). — *καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν*) kehrt mit absichtsloser Variation des Kompositum zu dem *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν* des V. 3 zurück, und sagt mit seiner absichtsvollen Anknüpfung an *ἡ ἀγγελία*, dass es sich nur um die Verkündigung einer von Christo erhaltenen Botschaft handelt *). — *ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν*) Dieser Satz enthält nicht eine Aussage über das metaphysische Wesen Gottes, dergleichen Jesus überhaupt nicht gegeben hat (auch nicht Evang. 4, 24), und die ja nicht eine Botschaft genannt werden könnte, sondern eine heilsgeschichtliche Thatsache. Daher versteht es sich auch von selbst, dass die von Christo vernommene Botschaft sich auf das bezieht, was in und mit ihm gekommen ist (gegen Hth.). Licht ist aber das überall Sichtbare, das sich selbst überallhin Kundgebende. Der Satz kann also nur besagen, dass Gott in Christo offenbar geworden sei, und enthält darum die für den Christen kraft der apostolischen Botschaft zunächst feststehende Grundthatsache, auf welcher alle Gotteserkenntniss und daher alles wahre Leben ruht (vgl. zu V. 2).

---

*) Dass Johannes durch die Anknüpfung mit *καί* die *ἀγγελία* als eine Freudenquelle bezeichnen will (Hth. nach Rth.), ist eine ganz fernliegende Reflexion, die ohnehin auf die falsche Lesart in V. 3 sich gründet. Ebensowenig kann das voranstehende *ἔστιν* die Realität der Botschaft markiren (Hth. nach Braune), da das *ἔστιν* die wirkliche Existenz nur bezeichnen könnte, wenn es nicht, wie hier, ein Prädikat mit dem Subjekt verknüpfte. Zu *ἀγγελία* vgl. 2 Sam. 4, 4. Jes. 28, 9. Prov. 12, 25. Dass *αὐτός* in unserem Briefe immer auf Gott gehe (Plus., BCrus.), ist ebenso grundlos, wie, dass *ἐκεῖνος* als solches immer auf Christum gehe (Hth.); jenes deutet auf das zunächst stehende, dieses auf das entferntere Objekt, wie überall. Dass Johannes den Vater nicht ohne den Sohn, den Sohn nicht ohne den Vater denkt (Hth.), ist dafür ganz gleichgültig, da ja eine Aussage über Gott (den Vater) natürlich nur von einem Anderen (dem Sohne) vernommen werden kann. Das *ἀναγγέλλειν* könnte hier im Unterschiede von *ἀπαγγ.* das Wiederverkündigen des Vernommenen bezeichnen; aber der joh. Sprachgebrauch hält diese Unterscheidung nicht fest (vgl. Evang. 4, 25. 5, 15. 16, 13 ff. 25). Dass das *ἀναγγ.* auf das Evang. gehe (Ebr.), ist ganz kontextwidrig.

— *καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία*) ist keineswegs eine leere Wiederholung des Satzes in negativer Form, sondern besagt, wie die nachdrückliche Betonung des an den Schluss tretenden *οὐδεμία* zeigt, dass keinerlei Finsterniss, d. h. nichts Dunkles und Unerkennbares mehr in ihm ist, dass er also vollkommen offenbar geworden. Eine Gottesoffenbarung hat es ja von Anfang an gegeben, insbesondere auf dem Gebiete des Judenthums, aber damit, dass Gott etwas von sich offenbart hat, ist nicht er selbst Licht geworden, vielmehr Vieles an ihm noch unerkennbar geblieben *).

V. 6 f. Nun erst beginnt, daher auch asyndetisch einsetzend, die erste Meditation darüber, was für den Christen daraus folgt, dass Gott vollkommen offenbar geworden. — *ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ αὐτοῦ*) Die Form des Bedingungssatzes setzt den Fall einer objektiven Möglichkeit, von welchem erst die Erfahrung entscheiden wird, ob er eintritt oder nicht, über dessen Eintreten aber der Redende nicht aussagt, ob er ihn für wahrscheinlich hält oder nicht (vgl. Win. § 41 b, 2, 6). Daher liegt die Pointe des gesetzten Falles auf dem zweiten Satzgliede; denn da die apostolische Verkündigung die Aufnahme der Hörer in die Lebensgemeinschaft mit Gott bezweckt (V. 3), so werden ordentlicher Weise die Leser alle mit dem Apostel von sich sagen, dass sie Gemeinschaft haben mit ihm. Es handelt sich also speziell um den Fall, dass dieser Behauptung, welche einfach den Christenstand als solchen charakterisirt, das thatsächliche Verhalten widerspricht; und mit schonender Feinheit schliesst sich der Verf. auch hier durch die

---

*) Die herrschende Auslegung kommt in verschiedenster Form und oft mittelst der fernliegendsten Spekulationen darauf heraus, dass Gottes Wesen absolute Heiligkeit und Wahrheit sei. Allein dass Licht in der Schrift Bild der sittlichen Reinheit sei, lässt sich nicht nachweisen (vgl. Weiss, joh. Lehrb. I, § 5); und in diesem Sinne von Gott erst aussagen zu wollen, dass keinerlei sittliche Unreinheit in ihm sei, wäre nicht nur unnöthig, sondern grenzte an Blasphemie. Nicht einmal Symbol der Wahrheit ist das Licht, sondern als erleuchtendes Prinzip ist es das die Wahrheitserkenntniss Vermittelnde (Evang. 1, 4). Die symbolische Bedeutung von *φῶς*, wonach es als das glänzende Bild des Glücks und Heils ist, liegt hier gänzlich fern und wird nur von Westc. mit eingemischt. Wäre aber die absolute Heiligkeit Gottes gemeint, so ist klar, dass von dieser nicht erst Christus Botschaft gebracht hat; denn wenn diese Wahrheit die wesentliche „Basis“ des Christenthums bildet (Hth.), so ist sie eben nicht der Inhalt der Verkündigung Christi, sondern ihre im A. T. gegebene Voraussetzung.

1. Pers. Plur. ein, um anzudeuten, dass das über diesen Fall zu Sagende durchaus allgemeingültig ist, und auf ihn genau so zutreffen würde, wie auf sie, wenn bei ihm dieser Fall eintreten sollte. — *καὶ ἐν σκότει περιπατῶμεν*) Ist Gott Licht (V. 5), so muss jeder, der mit ihm Gemeinschaft hat, im Lichte wandeln; denn das Licht, das sich selbst überallhin kundgiebt, hat ja zugleich die Eigenschaft, Alles um sich her hell zu machen. Wer aber in Finsterniss wandelt, um den ist es nicht hell, sondern dunkel, er hat kein Licht, das ihm den Weg zeigt (vgl. Evang. 8, 12), und weiss darum nicht, wohin der Weg führt, den er geht (Evang. 12, 35). Ohne Bild: Ist Gott vollkommen offenbar geworden, so muss der, welcher Gemeinschaft mit ihm hat, all sein Thun an den ihm offenbar gewordenen Wesen und Willen Gottes beurtheilen, er muss wissen, ob sein Thun demselben entspricht oder nicht, ob es zum Heil oder Verderben führt. Der Wandel in der Finsterniss ist also Bild der Lebensführung im unerleuchteten Zustande, in welchem man die göttliche Offenbarung als Massstab zur Beurtheilung seines Thuns noch nicht hat oder nicht anwendet. — *ψευδόμεθα*) bezeichnet nicht einen Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung (Lck.), sondern eine wissentlich unwahre Behauptung. Der Widerspruch zwischen der behaupteten Gemeinschaft mit Gott, von dem der Christ weiss, dass er vollkommen offenbar und damit Prinzip aller Erleuchtung geworden (vgl. d. vor. Anm.), und zwischen dem thatsächlichen Wandel im unerleuchteten Zustande ist so evident, dass hier von Irrthum keine Rede sein kann. Wer dennoch jene Behauptung ausspricht, welcher sein ganzes Verhalten widerspricht, der lügt. — *καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*) Die Wahrheit im Sinne der Schrift ist nicht die Summe alles dessen, was wahr ist, sondern das offenbar gewordene Wesen Gottes (Evang. 1, 14), das nach seinem Willen zugleich normativ für den Menschen ist (vgl. Lev. 11, 44 f.). Das Thun der Wahrheit ist demnach das durch das Wesen und den Willen Gottes normirte Thun (Evang. 3, 21). Wer also behauptet, Gemeinschaft mit Gott zu haben und doch im unerleuchteten Zustande wandelt, dessen Behauptung ist eine Lüge und dessen Thun ist nicht ein Thun der Wahrheit, weil man im unerleuchteten Zustande sein Thun nicht nach der Norm des göttlichen Wesens und Willens beurtheilt und also auch erst recht nicht darnach normirt. Er redet nicht die Wahrheit und thut die Wahrheit nicht; und er weiss, dass er beides nicht thut, weil er weiss, dass Gott in Christo offenbar geworden und dass er in ihm die

Wahrheit besitzt, die er thun könnte und sollte *). — V. 7. *ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν*) Da in dem V. 6 gesetzten Falle der Nachdruck auf dem mit einer Behauptung im Widerspruch stehenden Verhalten lag, ist es nur naturgemäss, dass, wenn Joh. jetzt die Betrachtung auf den entgegengesetzten Fall lenkt, er den Fall des entgegengesetzten Verhaltens setzt. Es ist aber durchaus willkürlich, nun aus dem Gegensatz zugleich die Voraussetzung zu ergänzen: wenn wir nicht nur sagen, dass wir Gemeinschaft mit Gott haben, sondern auch im Lichte wandeln (Ebr., Hth., Brckn.). — *ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί*) Während in V. 6 die V. 5 angegebene Voraussetzung nach dem Zusammenhange selbstverständlich im Hintergrunde lag, muss es hier ausdrücklich ausgesprochen werden, dass der Wandel im Lichte, d. h. im Zustande der Erleuchtung, jener Voraussetzung lediglich entspricht (*ὡς* wie Evang. 12, 35 f.). Offenbar hat es nur die Absicht, das Entsprechende dieses Verhältnisses schon im Ausdruck recht klar hervortreten zu lassen, veranlasst, wenn es hier nicht heisst, wie V. 5: *ὡς θεὸς φῶς ἐστίν*. Der Sache nach aber muss es kontextmässig ganz dasselbe sein, ob es heisst, dass Gott Licht ist oder dass er im Lichte ist; und in der That versteht sich ja von selbst, dass das Licht, welches sich überallhin durch seine Ausstrahlung kundgiebt, nicht in Finsterniss gehüllt sein kann, sondern im hellen Lichte dasteht, so dass es jedermann sehen kann. Ohne Bild: der Thatsache, dass Gott, nachdem er in Christo offenbar geworden, auch vollkommen erkannt werden kann, entspricht es, dass man im Lichte dieser Gottesoffenbarung wandelt **). — *κοινωνίαν ἔχομεν μετ'*

---

*) Nach der gangbaren Missdeutung des V. 5 soll der Wandel in Finsterniss das Leben im Element der Sünde sein. Dass aber dieser ein bewusster Widerspruch mit der behaupteten Gottesgemeinschaft ist, ist keineswegs durch sich selbst evident, sondern wird es erst durch den eingetragenen Mittelgedanken, dass die Gemeinschaft mit Gott nothwendig uns ihm gleichgestaltet. Ebenso wird bei ihr die zweite Hälfte des Nachsatzes zu einer reinen Tautologie, da es sich freilich von selbst versteht, dass, wer in der Sünde wandelt, die Wahrheit nicht thut. — Auch im Evang. steht *τὸ σκότος* nur 3, 19 statt des sonst gewöhnlichen *σκοτία*. — Ganz falsch nahmen Aeltere *ποιεῖν τ. ἀλήθ.* im Sinne von candide, sincere agere (Cypr., Grot., BCrus.); willkürlich bestimmt de W. die *ἀλήθ.* als das dem Wesen der christlichen Gemeinschaft Entsprechende, Hpt. als das schlechthin reale Sein, Rth. von dem als Recht Erkannten.

**) Hier wird vollends klar, dass *φῶς* nicht das Element der Heiligkeit und Wahrheit sein kann; denn da Gottes Wesen selbst die Wahrheit und die Norm der Heiligkeit ist, so können diese nicht von

ἀλλήλων) Es ist eine völlige Umkehrung des Gedankenverhältnisses, wenn man hier mit den Meisten die Folge und Frucht des Wandels im Licht ausgesagt findet (vgl. Hth., Brn.). Der Gegensatz zu der Betrachtung, dass, wenn wir in Finsterniss wandeln, unsere behauptete Gemeinschaft mit Gott eine Lüge sei, kann doch nur darin bestehen, dass, wenn wir im Lichte wandeln, unsere Gemeinschaft mit Gott Wahrheit sei. Eben darum lesen schon Patr. (vgl. Cod. A) *μετ᾽ αὐτοῦ* oder dachten bei dem *μετ᾽ ἀλλήλων* an das Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und Menschen (August., Bez., Lng., Ew. u. A.) oder fügten in Gedanken ein *μετ᾽ αὐτοῦ* hinzu (de W.). Aber es ist echt johanneische Weise, nicht bei der einfachen Umkehrung des Gedankenverhältnisses stehen zu bleiben, sondern den Gedanken zugleich weiter zu führen. Die Gemeinschaft der Christen unter einander, nicht bloss die der Apostel mit den Lesern (Bng., Rth.), welche ja allerdings nach V. 3b eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist, bewährt sich als eine wirklich vorhandene und nicht lügenhaft behauptete nur, wenn wir im Lichte wandeln. Dann ist freilich auch hier klar, dass diese Gemeinschaft nicht bloss Liebesgemeinschaft ist (Lck., Hth. u. d. Meisten), sondern eine Lebensgemeinschaft, welche nicht bloss in der Gleichheit des Lebenselementes besteht (Hpt.), sondern darin, dass das durch die Erkenntniss der Offenbarung Gottes in Christo gewonnene Leben ihnen allen gemein ist. Diese Gemeinschaft ist aber in Wahrheit nur dann vorhanden, wenn wir im Lichte dieser Gotteserkenntniss wandeln. Wenn dies nicht der Fall, wäre die Behauptung unserer Gemeinschaft mit der durch die volle Gottesoffenbarung erleuchteten Christenheit ebenso eine Lüge, wie die Behauptung einer Gemeinschaft mit Gott, der, nachdem er in Christo offenbar geworden, nun im hellen Lichte der Offenbarung dasteht. Das Haben der Gemeinschaft mit einander ist nicht die Folge, sondern die Voraussetzung des Wandels im Licht; nur die thatsächliche Bewährung jenes Besitzes ist die Folge von diesem. — *καί*) Wie in V. 6 der Hauptsatz zweigliedrig war, so ist er es

---

ihm selbst getrennt werden als das Element, in welchem er lebt und webt (Dstrd., Hth., Brckn.), wie sie unser Lebenselement werden sollen. Schon Ebr. wollte darum an die Sphäre des sündlos heiligen Lebens der Engel und der Vollendeten denken, welche Gott zu seiner Wohnstätte erwählt hat, und Hpt. an die volle Entfaltung des göttlichen Wesens in seiner *δόξα*, dem dann das Wandeln in der Lebenssphäre des Reiches Gottes entspricht; aber dadurch wird die Einheit des bildlichen Ausdrucks kontextwidrig aufgehoben.

auch in dieser ganz parallel gebildeten Antithese. Wie dort die lügenhafte Behauptung der Gottesgemeinschaft sich darin zeigt, dass aus dem Wandel in Finsterniss das Nichtthun der Wahrheit folgt, so bewährt sich die wirkliche Zugehörigheit des im Lichte Wandelnden zu der christlichen Gemeinde in der Theilnahme an dem ihr spezifisch eigenthümlichen Heilsgute der Sündenvergebung. Sofern nämlich die christliche Gemeinschaft die Gottesgemeinschaft voraussetzt (V. 3b), kann sie ohne diese Theilnahme gar nicht gedacht werden, da ja nur der Sündenreine mit Gott Gemeinschaft haben kann. Hier wird nun vollends klar, dass der Wandel im Licht nicht als die Ursache dessen gedacht sein kann, was wir in und mit der Theilnahme an der Christengemeinschaft besitzen, da die mit dem Christenstande als solchen gegebene Sündenvergebung ja nicht von dem Wandel des Christen abhängig gemacht werden kann. — *τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) Das im gewaltsamen Tode vergossene Blut Jesu ist der konkret plastische Ausdruck für seinen nicht nach dem Naturlauf, sondern auf besondere göttliche Veranstaltung erlittenen Tod; der Opfercharakter desselben (so gew.) liegt an sich in dem Ausdruck noch nicht. Der Gestorbene, welcher naturgemäss mit dem Namen, den er in seinem irdischen Leben führte, bezeichnet wird, heisst aber zugleich der Gottessohn, natürlich nicht, um die Identität beider hervorzuheben (Hth.), sondern weil er als der Sohn Gottes unsere Gemeinschaft mit dem Vater vermittelt und auch insofern ermöglicht hat, als sein Blut uns von der Schuldbefleckung reinigte, welche dieselbe verhindert hätte. Ob darin zugleich eine Andeutung liegt, inwiefern das Blut Jesu solche Wirkung haben konnte (Ebr.), muss dahin gestellt bleiben, weil eine Antwort auf diese Frage überhaupt nicht im Kontexte liegt. — *καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*) Die auf eine falsche Deutung von V. 9 gestützte Annahme, dass hier an die Tilgung der Sünde selbst im Sinne der Heiligung (Lck., Dstrd., Ebr., Ew., Brn., Hpt., Wstc.) oder wenigstens — was ganz unhermeneutisch — an diese mit gedacht sei (Bng., de W., Brckn., Rth.), lässt sich nicht durch Evang. 13, 10. 15, 2 f. begründen, wo nur der bildliche Zusammenhang diese Deutung rechtfertigt. Die Vorstellung einer Reinigung hat, wo ein solcher nicht vorliegt, zu ihrem Korrelat die Vorstellung der Schuldbefleckung, in deren Form jede begangene Sünde auf dem Sünder haften bleibt. Es kann also nur an die Reinigung von der Schuldbefleckung gedacht sein; und das *πάσης ἁμαρτ.*, das nicht durch die Uebersetzung „von aller Sünde“ auf das gesammte

sündliche Wesen bezogen werden darf, wofür Stellen wie Jac. 1, 2. 2 Kor. 12, 12. Eph. 1, 8 nichts beweisen (vgl. Hth., Brn., Wstc. u. A.), deutet an, dass nicht nur von den Sünden der vorchristlichen Zeit, sondern von jeder Sünde, die auch im Laufe des Christenlebens immer wieder mit Schuld befleckt, den wirklichen Genossen der christlichen Gemeinschaft das Blut Jesu immer wieder reinigt *).

V. 8 ff. Gewöhnlich findet man hier eine zweite Folgerung aus V. 5 (Ebr., Hpt., Brn.), zu welcher die Erwähnung der Sündenreinigung in V. 7 den Uebergang bildet (de W., Hth., Wstc.). Allein die asyndetische Anreihung eines ganz in Analogie mit V. 6 gebildeten Gedankens beweist vielmehr, dass der Verf. den dortigen Gedanken noch einmal aufnimmt, um nun erst in concreto zu sagen, woran er hauptsächlich bei dem Wandel in Finsterniss dachte. — *ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν)* Wenn das Licht der Gottesoffenbarung in Christo vor Allem die Wirkung hat, uns unsere Sünden aufzudecken (Evang. 3, 20), so wird der, welcher behauptet, Sünde nicht zu haben, noch in Finsterniss wandeln. Natürlich ist hier, wie in den folgenden Versen, an die Sünden der Christen zu denken und nicht an das Sündigen vor der Bekehrung (Soc., Grot., Plus.); offenbar hat der Verf. solche im Blick, welche mit dem Eintritt in die Christengemeinde ein für alle mal der Sünde entledigt zu sein glauben. — *ἑαυτοὺς πλανῶμεν)* stärker als das *ψευδόμεθα* V. 6: wir betrügen uns selbst, führen uns auf einen seelenverderblichen Irrweg (vgl. Evang. 7, 12), sofern wir durch die Lüge, welche wir uns einreden, uns verführen, keine Sündenvergebung weiter zu suchen und so unvergebene

---

*) Während die Reinigung von der Schuldbefleckung überall im N. T. und insbesondere auch bei Joh. an das Blut Christi geknüpft wird, entsteht für die falsche Deutung des *καθαρισμός* die Frage, wie jene sittliche Reinigung durch das Blut Jesu vermittelt gedacht sei. Lck. vermittelt beides durch die Offenbarung der göttlichen Liebe im Tode Jesu, Dstrd. durch die Sendung des Geistes, Hth. durch die versöhnende Kraft des Blutes Christi, Ebr. durch das Gericht über die Sünde im Tode Christi, Hpt. gar dadurch, dass im Blute das Leben ist und dieses ein neues Lebensprinzip in uns wird, was alles nur zeigt, dass eine unmittelbar heiligende Wirkung dem Blute Jesu nicht zugeschrieben werden kann. Diese Missdeutung trübt dann auch die Einsicht in den Sinn des diesen Satz mit dem vorigen verknüpfenden *καί*, das Aeltere sogar ohne Weiteres begründend nehmen (Oec., Thph., Bez., Lng., vgl. auch Snd.). Nur bei ihr konnte man in dem zweiten Satze die höchste Vollendung der Gemeinschaft (de W.), eine zweite Frucht des Lichtwandels (Dstrd.) oder die Andeutung finden, dass in der Sphäre der christlichen Gemeinschaft sich an dem Einzelnen die reinigende Kraft des Blutes Christi bethätigt (Brckn., Hth.).

Sünde behalten. — *καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*) Auch dies erinnert an den Schluss von V. 6 und ist noch stärker, als das dort erwähnte Nichtthun der Wahrheit. In wem die offenbar gewordene göttliche Wahrheit garnicht ist, der hat sie nicht aufgenommen, sie kann ihn nicht erleuchten. Daher kann er sich zu dem Wahn verführen, keine Sünde zu haben; er wandelt noch in der Finsterniss, während das Licht der Gottesoffenbarung ihm zuerst seine eigene Sünde aufdecken würde*). — V. 9. *ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν*) Obwohl der hier gesetzte Fall den Gegensatz bildet zu dem in V. 8 gesetzten, so doch keineswegs die über ihn gemachte Aussage den Gegensatz zu der des vorigen Verses. Es konnte daher gar kein *δέ* stehen, und das Fehlen desselben kann weder den Gegensatz verschärfen (Brn.), noch den Gedanken in seiner absoluten Bedeutung hervorheben (Hpt.). Das Bekennen unserer Sünden ist lediglich das Gegentheil der Behauptung, Sünde nicht zu haben, weshalb die Erörterungen der Ausleger darüber, dass man nicht bloss seine allgemeine Sündhaftigkeit, sondern seine konkreten Sünden, nicht bloss vor Gott, sondern auch vor den Menschen, wohl gar in öffentlicher, kirchlich geordneter Form (vgl. Brn.) bekennen müsse, gänzlich über den Text hinausgehen, wo das Bekennen nur als ausdrückliche Anerkennung der begangenen Sünden in Betracht kommt, die unser Sündehaben verursachen. Der Verf. will ja nicht eine Anweisung geben, wie wir uns bei vorkommenden Sündenfällen zu verhalten haben, sondern in concreto zeigen, wie der Wandel im Licht sich zunächst darin zeigen muss, dass wir unser Thun an der höchsten Norm des offenbar gewordenen Wesens und Willens Gottes beurtheilen, in welchem Falle wir an dem Abstande desselben von seinem Ideal uns immer unserer Sünden bewusst werden müssen. Darum hebt er auch nicht etwa im Gegensatz zu V. 8 hervor, dass solche Beurtheilung der Wahrheit entspreche, was ja eine leere Tautologie wäre, sondern dass das

---

*) Das *ἔχειν ἁμαρτίαν* (Evang. 9, 41. 15, 22. 24. 19, 11) bezeichnet weder die Erbsünde (August., Lth., Clv. u. noch Dstrd.) noch die einzelnen Thatsünden, worüber die dogmatistischen Ausleger stritten, geschweige denn dass man hier gerade an das Begehen einzelner Sünden im Gegensatz zu einem ständigen Wandeln in Finsterniss (Sünde) denken könnte (Ebr., Hpt., vgl. in etwas anderem Sinne auch Hth., Brn.), sondern das Behaftetsein mit Sünde, wie sie in der Form der Schuld an dem, der sie begangen, als Befleckung kleben bleibt (vgl. zu V. 7). Die *ἀλήθεια* ist nicht im subjektiven Sinne zu nehmen von der Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntniss und Selbstprüfung (de W., vgl. Lck. 2, Rth., Ew.), sondern im objektiven Sinne von V. 6.

Anerkennen unserer Sünde auf Grund der in der Christengemeinschaft vorhandenen Sündenvergebung (V. 7) die Seligkeit der Gottesgemeinschaft im Christenstande, wie er durch die vollendete Gottesoffenbarung konstituirt wird (V. 5), keineswegs aufhebe. Er führt dies aber zurück auf die Treue und Gerechtigkeit Gottes (*πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος*). Jene setzt voraus, dass er uns die Verheissung gnadenreicher Sündenvergebung gegeben hat und zwar natürlich eben in seiner in Christo erschienenen vollen Selbstoffenbarung; diese, dass er bei der Zutheilung derselben als gerechter Richter handelt, indem er den bussfertigen Sünder anders behandelt, als den unbussfertigen. Natürlich ist aber nicht diese Eigenschaft Gottes abhängig von dem im Vordersatz gesetzten Falle, sondern nur ihre im Satze mit *ἵνα* angegebene Bethätigung; denn nur in diesem Falle ist er treu und gerecht genug, um uns die aufrichtig bekannten Sünden zu vergeben (*ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας*) und so uns zu reinigen von jeder uns anklebenden Ungerechtigkeit. Das *καὶ καθαρίσῃ* weist ausdrücklich auf V. 7 zurück und ist die Folge der Sündenvergebung, durch welche die Sünde in Gottes Augen zu existiren aufhört und uns also nicht mehr beflecken kann. Das *ἀπὸ πάσης ἀδικίας* aber hebt ausdrücklich hervor, dass damit jeder Mangel an der gottwohlgefälligen Beschaffenheit (*δικαιοσύνη*), welcher uns noch anhaftet und, in dem offenen Sündenbekenntniss anerkannt, die Seligkeit unserer Gottesgemeinschaft aufzuheben scheinen könnte, abgethan ist*). — V. 10. *ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν*)

---

*) Dass Gott Subjekt zu *πιστ. κ. δίκ.* ist, und nicht etwa Gott und Christus zusammen gedacht (Snd.), folgt daraus, dass Gott im ganzen Abschnitt das Hauptsubjekt ist, auf das noch das *αὐτοῦ* V. 7 zurückweist. Das *πιστός* kann nicht auf die Treue Gottes gegen sein eigenes Wesen gehen (Hpt., vgl. auch Ebr., Brn.), da es überall in der Schrift auf die Verheissung Gottes bezogen wird; nur ist dabei nicht an die alttestamentliche Verheissung zu denken (Ew.) oder in paulinischem Sinne an die in der Berufung gegebene (Hth.), da ja der ganze Abschnitt von der in Christo gegebenen Gottesoffenbarung ausgeht, die mit der Offenbarung seiner höchsten Liebe vor Allem auch seine sündenvergebende Gnade uns verheisst. Noch weniger kann *δίκαιος*, das überall in der Schrift als die spezifische Eigenschaft des Richters erscheint (vgl. Evang. 17, 25), wonach derselbe jedem vergilt nach seinem Verhalten, hier das sich selbst gleichbleibende Wesen Gottes bezeichnen, das stetig auf die Vollendung der Gläubigen gerichtet ist, so dass es wohl gar gleich *δικαιῶν* (Ebr.) genommen werden könnte. Nur muss man freilich nicht einen gewissen Gegensatz darin suchen, als ob bei seiner Treue jede Gefährdung seiner Gerechtigkeit ausgeschlossen sei (Hth.). Dem *ἵνα* die Finalbedeutung im strengen Sinne vindiziren zu wollen (Hpt., Brn., vgl. Ebr.),

kehrt noch einmal zu dem V. 8 gesetzten Falle zurück, indem das Perf. ausdrücklich auf die von dem bussfertigen Sünder bekannten Sünden (V. 9) hinweist, deren Begangenhaben aber das Sündehaben unmittelbar mit sich bringt, und zwar sicher nicht bloss um die Paränese zu verstärken (Hth., Hpt.), die ohnehin doch nur indirekt in der Meditation des Apostels liegt. Vielmehr ist es das über die Treue Gottes Gesagte, was ihn dazu veranlasst, hervorzuheben, dass die Ableugnung unserer Sünde nicht nur Selbstbetrug sei, sondern Gott geradezu zum Lügner mache (*ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν*), sofern ja seine gnadenreiche Verheissung der Sündenvergebung, wie sie Christus gebracht hat, die unzweideutige Erklärung enthält, dass wir Alle Sünder seien. Auf die Verkündigung Christi und nicht auf das alttestamentliche Gotteswort (Grot., de W., Ew.) oder sämmtliche Wort- und Thatoffenbarung Gottes (Ebr.) weist offenbar das *καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ* hin. Nicht mehr bloss die Wahrheit überhaupt (V. 8), auch das Wort Gottes, wie wir es als seine vollendete Offenbarung durch Christum vernommen haben (V. 5), ist nicht in uns (*οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν*), also von uns nicht aufgenommen und angeeignet (Evang. 5, 38), wenn wir unsere Sünde leugnen, sofern ja seine Gnadenbotschaft überall Hand in Hand geht mit der Aufdeckung unserer Sünde, um deretwillen wir sie bedürfen. Damit ist allseitig erwiesen, dass ein Wandeln in Finsterniss, wie es sich in mangelnder Sündenerkenntniss zeigt, mit der in Christo uns gegebenen Gottesoffenbarung unverträglich ist.

Die Meditation über das 1, 5 an die Spitze gestellte Grundthema wendet sich nun einer anderen Seite zu, sofern die in Christo gekommene volle Gottesoffenbarung nicht nur die stete Erkenntniss unseres Sündigens ein-, sondern auch alles fernere Sündigen prinzipiell ausschliesst (2, 1—6).

---

führt zu Künsteleien; es giebt nur das Ziel an, auf welches die Treue und Gerechtigkeit in ihrer Bethätigung gerichtet ist. Die Behauptung, dass der Ausdruck tautologisch werde, wenn das *καθαρίζειν* nicht von der sittlichen Reinigung verstanden wird (vgl. die V. 7 gen. Ausleger), erledigt sich durch die obige Darstellung. Diese Fassung ist aber hier erst recht unmöglich, da sie ein durch den Zusammenhang in keiner Weise veranlasstes, mit der Treue und Gerechtigkeit Gottes in keiner Beziehung stehendes Moment einträgt. Die Bezeichnung der Sünde als *ἀδικία* zu dem *δίκαιος* in Beziehung zu setzen (Wstc.), liegt ganz fern, da die *δικαιοσύνη* des Menschen eine durchaus andere ist, als die des göttlichen Richters.

Kap. II.

2, 1—6. Die Frucht der Gotteserkenntniss *). — *τεκνία μου*) Das Diminutiv wie der Genitiv verstärken den Ton zärtlicher Liebe in der Anrede. Dass der Verf. dabei irgend, wie Paulus Gal. 4, 19, auf seine geistliche Vaterschaft reflektirt, erhellt durchaus nicht; es ist der Greis, der eine im Grossen und Ganzen jüngere Generation als seine Kindlein anredet. — *ταῦτα γράφω ὑμῖν*) blickt noch einmal auf den Zweck seines Schreibens (1, 4) zurück, nur dass gegenüber der Anrede, welche den Verf. in ein rein persönliches Verhältniss zu den Lesern setzt, das *γράφομεν* sich zur ersten Person Sing. individualisirt. Dann ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass das *ταῦτα* auf das eben bereits Geschriebene geht (so gew. seit Lck.), zumal in solchem Falle 2, 26 *ἔγραψα* steht. Natürlich hat auch das über den Wandel im Licht d. h. in der steten Erkenntniss seiner Sünde Geschriebene indirekt den angegebenen Zweck, aber ebenso und viel direkter Alles, was der Verf. nach 1, 4 zu schreiben im Begriff ist, um seine Freude an der Gemeinschaft mit den Lesern vollkommen zu machen (Wstc., vgl. schon Beng., Grot.). — *ἵνα μὴ ἁμάρτητε*) Der Conj. Aor. zeigt, dass nicht an das habituelle Sündigen — das wäre der Conj. Praes., vgl. Evang. 4, 34 — gedacht ist, welches der Christenstand selbstverständlich ausschliesst, sondern an das einzelne Sündigen, das so leicht gering geachtet und in seinem Widerspruche mit dem Christenstande übersehen wird **). — *καὶ ἐάν τις*

---

*) V. 2. Das *μονων* (B, WH. a. R.) statt *μονον* ist wohl mechanische Konformation nach *ημετερων*. Lchm. hat nur nach A *εστιν* vor *ιλασμος*. — V. 4. Rcpt. hat nach CKLP das *οτι* recit. gestrichen (Lchm. i. Kl.) — V. 6. Das *ουτως* ist wohl nur aus Versehen nach *αυτος* in AB, vg. sah. ausgefallen; Lchm., WH. haben es gestrichen, Trg. nur a. R. i. Kl. —

**) Gänzlich auszuschliessen ist die Vorstellung, als ob das Vorige veranlassen könnte, es mit der Sünde zu leicht zu nehmen (August., Calv., Bng., Lck., Dstrd., Ew. u. A.). Es heisst eben nicht *τ. γρ. ὑμῖν ἀλλ' οὐχ ἵνα ἁμάρτητε*. Schon die Anrede und der an 1, 4 anknüpfende neue Ansatz machen es höchst unwahrscheinlich, dass 2, 1 f. den Abschluss des vorigen Abschnittes enthalten sollte (gegen Hth., Hpt. u. A.). Dieser Uebergang aber macht es vollends klar, dass im Vorigen nicht schon von dem Nichtsündigen die Rede gewesen sein kann, weder in dem von dem Lichtwandel, noch in dem von der Sündenreinigung Gesagten, womit ja jeder wirkliche Gedankenfortschritt aufgehoben würde.

ἁμάρτῃ) Erst hier reflektirt der Verf. direkt auf die Ausführungen des ersten Abschnitts. Ist mit dem Wandel im Licht nothwendig gegeben, dass wir die uns immer noch anhaftende Sünde erkennen und bekennen, so scheint die Absicht, alles Sündigen auszuschliessen, doch unerfüllbar und die immer neue Störung und Trübung der im Christenstande erlangten Gottesgemeinschaft unvermeidlich. Darum verweist der Apostel, ehe er auf die Entwicklung des Widerspruchs zwischen allem Sündigen und dem Christenstande eingeht, zuerst auf die Lösung jenes scheinbaren Widerspruchs im christlichen Bewusstsein (vgl. Ebr., Hpt.), der in der Möglichkeit immer neue Sündenvergebung zu erlangen, liegt für den Fall, dass die immer vorhandene objektive Möglichkeit des Sündigens (zu ἐάν vgl. 1, 6) sich verwirklicht. — *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα*) Wie Jesus sich indirekt Evang. 14, 16 als den Advocatus d. i. Beistand, Anwalt bezeichnet hatte, der durch seinen persönlichen Beistand, wie durch seine Fürbitte beim Vater den Jüngern allezeit vermittelt hatte, was sie brauchten, so bezeichnet ihn der Apostel jetzt nach seinem Heimgange als solchen. Der Sache nach hatte ja Jesus eben in jener Stelle selbst den Jüngern verheissen, ein solcher zu sein, wenn er den Vater um den *ἄλλος παράκλητος* zu bitten versprach. Hier aber handelt es sich um einen Fürsprecher, wie die Christen ihn in ihrem Verkehr mit dem Vater bedürfen (vgl. 1, 2), wenn der gesetzte Fall eingetreten und es nun darauf ankommt, den Vater zu bewegen, dass er durch gnädige Vergebung die durch das Sündigen entstandene Störung des Gemeinschaftsverhältnisses mit ihm wieder aufhebe. Indem der Apostel sich unter die einschliesst, die einen Anwalt beim Vater haben, setzt er eine solche auch für sich als möglich. — *Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον*) Dieser Fürsprecher ist Jesus Christus und zwar als gerechter d. h. kraft seiner normalen, gottwohlgefälligen Lebensbeschaffenheit, weil er, sobald irgend eine Ungerechtigkeit an ihm wäre, selbt eines Fürsprechers bedürfte. Dieses Prädikat eignet ihm aber als dem, der in seinem irdisch-menschlichen Leben Jesus hiess und der doch zugleich der Christ ist im Sinne von 1, 3. — V. 2. *καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν*) schliesst in der Form eines selbstständigen Satzes eine zweite Aussage über Jesum Christum an, welche dazu dient, ihn als zu unserem Paraklet qualifizirt darzustellen. Dieselbe knüpft also an *δίκαιον* an und vertritt, wie dieses, den Relativsatz, welcher sagen sollte, als was für einer Christus für die Aussage des vorigen Satzes in Betracht kommt; denn nicht nur einer, welcher gerecht ist, sondern

auch einer, welcher ἱλασμός ist, muss der sein, den wir zu unserem Paraklet haben können. Es kann also weder der Begriff des ἱλασμός den der Fürbitte einschliessen (de W., Dstrd.), noch erscheinen beide hier koordinirt (Hth., Brn.), da jener nicht anders wie der der δικαιοσύνῃ Christi als Voraussetzung seines Fürsprecheramtes erscheint. In der That ist ja dieses im Grunde nichts Anderes, als die fortdauernde Geltendmachung dessen vor Gott, wodurch Christus ἱλασμός ist, und das ist nach 1, 7 ohne Zweifel sein von der Schuldbefleckung reinigendes Blut. Das Subst., das der Wortbildung nach den Akt des ἱλάσκεσθαι bezeichnet, kann weder gleich ἱλαστήριον (Lck., de W.) noch gleich ἱλαστήρ (Grot., S. G. Lange) genommen werden; es liegt aber auch im Ausdruck keine besondere Absichtlichkeit (Brckn., Hth.), sondern derselbe erklärt sich einfach durch die bekannte Metonymie, wonach die Bezeichnung dieses Aktes für den steht, welcher Urheber, Vermittler desselben ist (vgl. ἁγιασμός 1 Kor. 1, 30). Dieser Akt ist aber nicht, wie im klassischen und hellenistischen Sprachgebrauch, der, durch welchen Gott wieder gnädig gemacht wird, sondern, der alttestamentlichen Opfervorstellung entsprechend, der, durch welchen die Sünde vor Gottes Augen bedeckt und so gesühnt wird *). Eines solchen Sühnaktes bedurfte es aber in Betreff unserer Sünden (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν), wenn Christus in vorkommenden Sündenfällen unser Fürsprecher beim Vater sein sollte. Derselbe musste dann freilich ein solcher sein, durch welchen ein für alle Mal alle Sünde vor Gott zugedeckt oder gesühnt war; und dass Christus der Urheber einer solchen

---

*) Erst hieraus also erhellt, dass die Vorstellung von der Heilsbedeutung des Todes Christi nach der Analogie des Opferrituals gebildet ist, obwohl sie jede direkte Bezugnahme darauf abgestreift hat (gegen Hpt.). Dann aber ist das im gewaltsamen Tode vergossene Blut Christi das Blut eines Opfers, durch welches die Sünde bedeckt (gesühnt) und der Sünder von der Schuldbefleckung gereinigt ist (1, 7). Christus aber, welcher als der Urheber dieses Sühnaktes uns in allen Sündenfällen vor Gott vertritt, ist der Priester, welcher das Blut als das Zeugniss des vollbrachten Sühnopfers vor Gottes Angesicht zur Geltung bringt. Er ist also Priester und Opfer zugleich, wie im Hebräerbrief (vgl. Evang. 17, 19). Als das Objekt des ἱλάσκεσθαι erscheinen Hbr. 2, 17 die Sünden des Volkes; hier konnte dasselbe bei dem Subst. verbale natürlich nur durch eine Präposition umschrieben werden, welche daher dem in den LXX mit ἱλάσκεσθαι (häufiger ἐξιλάσκεσθαι) verbundenen περί nicht unmittelbar gleichsteht, am wenigsten aber direkt mit dem כִּפֶּר עַל (so gew.) verglichen werden kann. Zu dem Subst. vgl. ἡ ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (ἐξιλασμοῦ) Lev. 25, 9. 23, 27 f. ὁ κριὸς τ. ἱλ. Num. 5, 8.

Sühne war, sagt der Zusatz: *οὐ περὶ ἡμετέρων* (vgl. 1, 3) *δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*. Bezieht sich die von ihm vollbrachte Sühne nicht nur auf unsere Sünden, sondern auch auf die gesammte sündige Menschenwelt, deren Sünde dadurch gesühnt ward, so versteht es sich von selbst, dass sie auch für alle Sünden gilt, welche die Christen jetzt noch etwa begehen (V. 1) *).

V. 3 f. *καί*) knüpft nicht an das über die Sündensühne Gesagte an (Brn.), sondern, wie der Inhalt des Folgenden zeigt, an das durch den Brief beabsichtigte Nichtsündigen (V. 1), das nun als das entscheidende Erkennungszeichen (*ἐν τούτῳ γινώσκομεν*) des Christenstandes geltend gemacht wird. Das *ἐν τούτῳ* weist voraus auf das folgende *ἐὰν τηρῶμεν*, wie Evang. 13, 35, d. h. auf den Fall, in welchem unser Christenstand erkennbar wird. — *ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν*) darf nicht wegen des *αὐτός* V. 2 auf Christum bezogen (Lthr., Grot., Bng., Snd., Erdm., Rth. u. A.) oder ohne Unterscheidung beider Personen genommen werden (Wstc.). Es zeigt sich eben hier recht klar, dass die folgende Ausführung als Parallele zu 1, 6—10 gefasst sein will, da nur von dorther Gott dem Verf. als das Hauptsubjekt vorschweben kann, und dass er wieder an das Thema 1, 5 anknüpft. Aber freilich nicht darum handelt es sich, dass wir Gott als *φῶς* erkennen (Hpt.), sondern weil wir von Christo die Botschaft empfangen haben, dass Gott vollkommen offenbar geworden, charakterisirt es den Christenstand, dass wir ihn erkannt haben und er nunmehr bleibendes Objekt unseres Erkennens ist (Bem. das Perf. u. dazu 1, 1). Neben dem *γινώσκομεν* kann unmöglich das *ἐγνώκαμεν* in seiner

---

*) Diese spezifische Bedeutung des Zusatzes (vgl. Hpt.) wird zerstört, wenn man darauf reflektirt, dass die reale efficacia der Versöhnung den Gläubigen das Leben bringt, den Ungläubigen den Tod (Dstrd., Hth.). Gerade diese Stelle zeigt deutlich, dass alle Weltsünde durch den Tod Christi in Gottes Augen zugedeckt d. h. gesühnt ist; was den Ungläubigen den Tod bringt, ist nicht mehr ihre (im Tode Christi gesühnte) Sünde, sondern die Verwerfung des gottgeordneten Heilsmittlers. Im paulinisch-joh. Sprachgebrauch ist *ὁ κόσμος* nicht die Heidenwelt (Oec., Cyr. u. noch Rickli), geschweige denn die ökumenische Christenheit (August.), die Summe der Erwählten (Calv.) oder die Menschheit aller Zeiten (BCr.), sondern die sündige, gottwidrige Menschenwelt, wie sie der Gemeinde gegenübersteht. Vor *ὅλου τ. κόσμου* ein *τῶν* zu ergänzen (Grot., Lthr., de W., Dstrd.) oder eine comparatio compendiaria (wie Joh. 5, 36, vgl. Ebr.) anzunehmen, ist durchaus überflüssig, da als Objekt das *ἱλάσκεσθαι* ebenso der Sünder selbst, wie die Sünde gedacht werden kann und der *κόσμος* eben die Gesammtheit der ungläubigen Sünder ist (vgl. Hbr. 9, 7).

Bedeutung irgendwie alterirt werden; es handelt sich um das Erkennen des in Christo offenbar gewordenen Gottes genau so, wie um das Erkennen unserer im Halten seiner Gebote offenbar gewordenen Gotteserkenntniss. In beiden Fällen ist nicht ein theoretisches Wissen um das genannte Objekt gemeint, sondern ein Schauen des an sich verborgenen Wesens desselben in seiner thatsächlichen Kundgebung *). — ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν) Der hypothetische Satz (vgl. 1, 6 ff.) charakterisirt den Fall, in welchem unser Erkannthaben Gottes erkennbar wird. Das spezifisch johanneische τηρεῖν τὰς ἐντολάς (Evang. 14, 15. 21) bezeichnet das in ihrer Befolgung sich zeigende treue Bewahren der Gebote als das, was sie sind, nemlich als unbedingte Lebensnorm, und nicht ein blosses Streben nach ihrer Erfüllung im Unterschiede von dieser selbst (vgl. Ebr., Brn.). Eben daraus erhellt auch, warum der Apostel dies τηρεῖν als das Kennzeichen der Gotteserkenntniss bezeichnen kann, da eine Erkenntniss Gottes, welche nicht das unbedingt Verpflichtende seiner Gebote in einer all unser Thun wirksam bestimmenden Weise uns klar macht, unmöglich eine wahre Erkenntniss sein kann. Bem., wie das Objekt voransteht, weil es eben die Gebote Gottes sind, deren τηρεῖν dafür eine so entscheidende Bedeutung hat. Dies Halten seiner Gebote ist aber nichts Anderes als das V. 1 geforderte Nichtsündigen, das also hier als das entscheidende Kennzeichen des Christenstandes erscheint; freilich nicht sofern es der konkrete Gehalt des Lichtwandels (1, 6 f.) ist (Hth.), sondern sofern es die nothwendige Folge desselben ist, da ja das Wandeln im Lichte der Erkenntniss Gottes dazu führen muss, dass wir unser Verhalten durch den, dessen Wesen und Willen wir als schlechthin verpflichtend erkennen, normiren lassen.

---

*) Dass es willkürlich war, wenn Aeltere das γινώσκειν mit dem Lieben identifizirten (Carpz., S. G. Lange), wird heute allgemein anerkannt; es ist nicht einmal richtig, dass das Erkennen Gottes durch Liebe bedingt ist (de W.), da die Liebe zu Gott nach Johannes erst die Frucht und Folge von der Erkenntniss des göttlichen Liebeswesens ist (vgl. zu V. 5). Ebenso wenig ist aber dies Erkennen identisch mit der Gottesgemeinschaft 1, 6 (Oec.) oder eine einzelne Seite an ihr (Hth., vgl. de W.), so dass die Lebensgemeinschaft mit Gott ihre Voraussetzung wäre (Dstrd., Ebr., Brn.), da diese Lebensgemeinschaft vielmehr umgekehrt durch das Schauen Gottes in Christo bewirkt wird (vgl. zu 1, 3). Dass das Erkennen Gottes, wie es Johannes fasst, ein das gesammte Geisteswesen des Menschen erfüllendes und bestimmendes ist, liegt nicht an einer besonderen Bedeutung des γινώσκειν, sondern an der Einzigartigkeit des Objekts, um welches es sich dabei handelt.

— V. 4. Eines solchen Erkennungszeichens bedarf es aber, da die blosse Behauptung unseres Christenstandes auch eine lügenhafte sein kann, wie nun ganz in der Form von 1, 6 dargelegt wird; denn weder, dass das Part. *ὁ λέγων* steht statt des hypothetischen Satzes, noch dass der Sing. statt des Plur. steht (gegen Brn.), ist von irgend einer sachlichen Bedeutung. Das *ὅτι* recit. leitet die Behauptung ein (*ἔγνωκα αὐτόν*), die sich, wenn sie mit der Nichtbefolgung der göttlichen Gebote Hand in Hand geht (*καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν*), als Lüge erweist; denn die V. 3 voraufgeschickte Wahrheit ist für den Christen eine so selbstverständliche, dass auf Grund derselben jeder weiss und wissen muss, seine Behauptung sei in dem gesetzten Falle nicht wahr. — *ψεύστης ἐστίν*) enthält nicht im Vergleich mit dem *ψευδόμεθα* 1, 6 eine Verschärfung (Hth., Brn.), da es sich im Zusammenhang nur um das Wesen des *ὁ λέγων* handelt, sofern es in seiner lügenhaften Behauptung zur Erscheinung kommt. — *καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν*) wörtlich, wie in dem mit 1, 6 parallelen Verse 1, 8. Auch von ihm gilt, dass er die Wahrheit nicht in sich aufgenommen hat, weil sie ihn sonst von innen her bestimmen und verhindern würde, eine offenbare Lüge zu sagen. Der Satz ist demnach weder gegen sittlichen Indifferentismus (Hth.), noch gegen gnostischen Antinomismus gerichtet (Ebr.), da ja keineswegs angedeutet ist, dass der *λέγων* sich zu seinem Thun berechtigt glaubt, vielmehr das *ψεύστης ἐστίν* zeigt, dass er das Widerspruchsvolle seines Verhaltens wohl kennt und seine bessere Erkenntniss nur praktisch verleugnet.

V. 5 f. *ὃς δ' ἂν τήρῃ αὐτοῦ τὸν λόγον*) Genau wie 1, 7 tritt dem Falle, in welchem die beanspruchte Gotteserkenntniss Lüge ist, der entgegengesetzte gegenüber, in welchem sie Wahrheit ist, nur dass der V. 4 durch das Partic., 1, 7 durch den hypothetischen Satz ausgedrückte Fall hier so dargestellt wird, dass die Aussage von jedem gilt, der irgend Gottes Wort hält. Hier steht nun im Unterschiede von V. 3. 4 *τήρῃ* voran, weil eben das *τηρεῖν* im Gegensatz zum *μὴ τηρεῖν* das Charakteristische ist; dafür aber das *αὐτοῦ* vor *τὸν λόγον*, weil hervorgehoben wird, dass es eben sein Wort ist, an dessen *τηρεῖν* sich das Verhältniss zu ihm bemisst. An die Stelle der *ἐντολαί* tritt aber hier, wie oft im Evang. (vgl. 14, 21 mit 23), das göttliche Offenbarungswort (1, 10) in seiner Einheitlichkeit, in welchem alle einzelnen *ἐντολαί* enthalten sind, weil es sich eben nicht um eine gelegentliche Erfüllung dieser oder jener Gebote, sondern um die volle Erfüllung des

in diesem Worte offenbarten Gotteswillens handelt. — ἀληθῶς) hat mit der ἀλήθεια in V. 4 nichts zu thun (gegen de W., Hth.), da es nicht eine Qualität des τετελείωται bezeichnet (Ebr.), sondern das wirkliche Vorhandensein desselben (vgl. Evang. 8, 31) im Gegensatz zu dem lügenhaft behaupteten (V. 4). Ganz wie 1, 7 wird aber auch hier nicht der Gedanke einfach umgekehrt, sondern weiter geführt. Nicht bloss dass er Gott in Wahrheit erkannt hat, wird gesagt, sondern dass in Wahrheit ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. Daraus folgt, dass dies in und mit der Erkenntniss Gottes gegeben sein muss, dass also nicht von der Liebe Gottes zu uns (Cal., Bng., Lng., Snd.) die Rede sein kann, auch nicht von der Liebe, die uns als das Wesen Gottes kund geworden und nun in uns wirksam wird (vgl. Hpt., Wstc.) oder gar von der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und den Gläubigen (Ebr.), sondern von unserer Liebe zu Gott. Man kann eben Gott nicht erkennen, ohne ihn zu lieben; es ist die Eigenart jenes höchsten Erkenntnissobjekts, dass es unser gesammtes Geistesleben erfüllt, dass es uns fesselt, wie nichts Anderes, und uns mit unserer ganzen Liebe an den bindet, der als die Liebe offenbar geworden. Solche Liebe kann sich aber nur ganz genug thun, wenn sie Alles thut, was der Geliebte verlangt. Insofern ist in dem, welcher Gottes Wort hält, die Liebe zu Gott in Wahrheit zur Vollendung gekommen (Bem. das Perf.). Unnöthiger Weise hat man die Vorstellung einer Vollendung der Liebe irgendwie abzuschwächen gesucht (vgl. Bez., Ebr.). Eine vollkommnere Liebe zu Gott, als die sich im Halten seines Wortes bethätigt, giebt es nicht. Ob thatsächlich in einem die Liebe Gottes zu solcher Vollendung kommt, ist ja nicht gesagt, so wenig wie ob je einer im vollen Sinne sein Wort hält. Aber wo dieses eintritt, da ist auch jenes in Wahrheit vorhanden. — ἐν τούτῳ γινώσκομεν) kann nicht, wie V. 3, vorausweisen auf V. 6 (Ew.), wodurch die Gedankenkette abgerissen wird, sondern nur an das Vorige anknüpfen, dann aber nicht an den fernerstehenden Begriff des τηρεῖν τ. λόγ. (Dstrd., Ebr., Hth., Brn.), sondern an den unmittelbar vorhergehenden d. h. an das Vollendetsein der Liebe zu Gott, wie es sich in jenem Halten der Gebote erweist. So Gott lieben kann nur einer, der mit seinem ganzen Sein in Gott wurzelt, in ihm sein Lebenselement hat, aus welchem er alle Antriebe für sein Verhalten entnimmt (vgl. Evang. 10, 38). Dieses Sein in Gott, das von der einen Seite her das Wesen der johanneischen Mystik ausdrückt, ist ja der Sache nach nichts Anderes als die Liebe, der es eigen ist, nur noch im Anderen zu

leben, und die sich nun auch in unserem ganzen Verhalten bethätigen muss. Daher erkennen wir an der thatsächlichen Vollendung derselben im Halten seiner Gebote, dass wir in Gott sind (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν). So allein kehrt der Gedankenkreis in seinen Anfang zurück. Denn die Erkenntniss Gottes ist zwar nicht Sein in Gott (Hth., Brckn.), aber dieses ist die unmittelbare Folge von jener; wer Gott wahrhaft erkannt hat, der kann nicht anders als sich immer aufs Neue in diesen höchsten Gegenstand der Erkenntniss versenken, bis er ganz in ihm lebt und webt. Dies Hingegebensein an den Anderen ist aber die Liebe zu ihm, die nicht anders kann, als ihm zu Gefallen leben und seine Gebote erfüllen. Allerdings macht der Apostel das Halten der göttlichen Gebote zum Kennzeichen des Seins in Gott, wie des Erkannthaben Gottes (V. 3), aber er leitet von diesem zu jenem doch eben über, indem er zeigt, wie das Vollendetsein der Liebe, an dem wir unser Sein in Gott erkennen, in Wahrheit nur bei dem stattfindet, der seine Gebote hält. — V. 6. ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν) Echt johanneisch knüpft dieser Abschluss, mit dem Hpt. unbegreiflicher Weise einen neuen Abschnitt beginnen will, kettenartig an den letzten Begriff im Vorigen an. Wie nach 1, 3 die Gemeinschaft mit Gott das Charakteristikum des Christenstandes ist, so das Sein in Gott, das ja nur die eine Seite derselben ausmacht, da beides die Folge davon ist, dass Gott in Christo oder der Verkündigung von ihm erkannt worden ist. Wie aber V. 4 von der Behauptung des dauernden Erkannthaben Gottes ausging, so unser Vers von der Behauptung des dauernden Seins in ihm; denn nichts Anderes bezeichnet ja das μένειν im Unterschiede von dem εἶναι ἐν αὐτῷ, womit hier erst recht nur Gott und nicht Christus (August. u. noch Neander) gemeint sein kann. Da nun die blosse Behauptung dieses dauernden Seins im Christenstande auch eine Lüge sein kann, so ist jeder, der sie ausspricht, damit er nicht zum Lügner werde (V. 4), verpflichtet (ὀφείλει, vgl. Evang. 13, 14) dieselbe auch zu bewähren. Um aber noch einmal zu sagen, wie dies geschieht, verweist der Apostel auf das Vorbild Christi (καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν), der ja immer dieses Sein in Gott von sich als das Charakteristische seines Lebens ausgesagt hat (Evang. 10, 38. 14, 10 f. 17, 21). Es wird also darauf ankommen, wie jener gewandelt hat, also auch für seine Person zu wandeln (καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν). Es ist hier mit Absicht noch nicht gesagt, worin dieser vorbildliche Wandel Christi bestand; aber seine Bezeichnung als δίκαιος (V. 1) deutet schon darauf hin, dass

es ein Wandel in dem vollen Halten der göttlichen Gebote (V. 3) war (vgl. Evang. 15, 10).

Der Apostel leitet nun zu dem Thema seiner zweiten Meditation über (2, 7 f.), die wieder eine doppelseitige ist, indem aus der Thatsache, dass es bereits eine Stätte des Lichts auf Erden giebt (2, 8), gefolgert wird, dass die Zugehörigkeit zu ihr sich in der Bruderliebe beweist (2, 9—11) und alle Weltliebe ausschliesst (2, 12—17).

2, 7—11. Die Gemeinde des Lichts und die Bruderliebe*). — *ἀγαπητοί*) Die neue Anrede markirt allerdings nicht nothwendig den Beginn einer neuen Gedankenreihe (vgl. Hth.); aber dass hier ein solcher vorliegt, hat schon de W. erkannt (vgl. Hpt., der nur fälschlich V. 6 hinzuzieht, u. Wstc.). Natürlich werden die Leser nicht als Gottgeliebte angeredet (Brn.), sondern als seine Geliebte, weil sie mit ihm der Gemeinde des Lichts angehören, deren Verbundensein durch die Bruderliebe der Apostel ausführen will. — *οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν*) Indem der Verf. wieder auf den Inhalt seines Schreibens reflektirt, wie 2, 1, bestätigt sich nur, dass er neu anhebt. Eben darum aber kann er damit nicht die V. 6 betonte Verpflichtung meinen, Christo nachzufolgen (Cal., Lck. u. A.), sondern nur Alles, was bisher den Inhalt seines Briefes ausgemacht hat von 1, 5 an. Die Forderung, seinen Wandel im Licht dadurch zu beweisen, dass man seine Sünde erkennt und alles Sündigen meidet, ist die *ἐντολή*, von der er sagt, dass sie keineswegs eine neue sei, sondern eine alte (*ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν*), die sie von Anfang ihres Christenlebens an bereits hatten. Das Imperf. in *ἣν εἴχετε* weist auf die Zeit, wo sie durch seinen Brief diese Aufforderung empfingen und dieselbe doch schon besassen als eine alte Forderung. Das *ἀπ' ἀρχῆς* bestimmt sich, wie überall, aus dem Zusammenhang; und da es sich hier im Gegensatz zu dem, was der Apostel schreibt, nur um das handeln kann, was sie schon vorher auf Grund seiner Verkündigung besassen (1, 2 f.), so geht es auf den Anfang ihres Christenlebens, das mit der Annahme dieser Verkündigung begann. — *ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά*) weist durch den bestimmten Artikel auf das Gebot

---

*) V. 7 hat die Rcpt. nach KL *αδελφοι* st. *αγαπητοι* und hinter *ηκουσατε* aus dem Parallelgliede (vgl. auch V. 24) *απ αρχης* hinzugefügt. — V. 10. Lchm., Tsch. haben nach ℵAC das *εν αυτω* hinter *ουκ εστιν*, während Trg., WH. im Text mit der Rcpt. es voranstellen nach BKLP und die andere Lesart, die offenbar Konf. nach 1, 8. 10 ist, an den Rand setzen.

hin, das er soeben als ein altes bezeichnet hat. — *ἔστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε*) Gemeint ist damit die apostolische Verkündigung (1, 2 f.), mit deren Hören ja eben ihr Christenleben begann; aber da der Aorist im Unterschiede von dem Imperf. *εἴχετε* nothwendig auf ein bestimmtes Wort hinweist, dessen Hören für den Besitz jener *ἐντολή* grundlegend war, so kann nur an die Botschaft gedacht werden, von der 1, 5 als von der für den Christenstand grundlegenden die Rede war (Ebr.). Trotzdem darf das Wort dieser Botschaft, welches sie einst gehört haben, nicht unmittelbar mit der *ἐντολή*, welche den Inhalt seines gegenwärtigen Briefes bildet, identifizirt werden (gegen Ebr.), vielmehr kann der Sinn des *ἐστίν* nur sein, dass die Botschaft von der vollendeten Gottesoffenbarung in Christo insofern eine von Anfang unseres Christenlebens an ergehende *ἐντολή* ist, als in und mit ihr, wie der Verf. 1, 6—2, 6 nachgewiesen, die Forderung gegeben ist, im Licht dieser Gotteserkenntniss unsere Sünde zu erkennen und alles Sündigen zu lassen*). — V. 8. *πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν*) Das *πάλιν* kann natürlich nicht zu *ἐντ. καινήν* gehören (BCr., Dstrd.), in welchem Falle es ausdrücken würde, dass das Gebot, das er schreibe, auch wieder ein neues sei, also unmittelbar bei *καινήν* stehen müsste. Es besagt aber auch nicht, dass Joh., nachdem er vorher ein altes Gebot geschrieben, nun noch einmal zu schreiben anhebt, um ein neues zu schreiben, so dass V. 7 f. von zwei verschiedenen Geboten die Rede wäre (Seb. Schmidt, Bng., Ebr., Hpt.), da ja V. 7 der Verf.

---

*) Die seit den Patr. u. den Reform. herrschende Ansicht, dass die hier gemeinte *ἐντολή* das Gebot der Bruderliebe sei (vgl. noch de W., Brckn., Ew., Erdm., Hpt.), ist eine Antizipation aus dem Folgenden, auf die kein Leser des Briefes, ohne V. 9—11 vorher gelesen zu haben, kommen konnte (vgl. auch die Anm. zu V. 10). Wenn man dieselbe dadurch zu motiviren sucht, dass das Gebot der Nachfolge Christi V. 6 sich nach Joh. 13, 34 in das Gebot der Bruderliebe zusammenfasse (Dstrd., Hpt., Brn., Wstc.), so kann dem Apostel schon darum dieses Wort Christi nicht vorschweben, weil er nicht ihm entgegen leugnen würde, dass dies Gebot ein neues sei, und es dann V. 8 in jedenfalls völlig anderem Sinne als ein neues bezeichnen. Von dieser Auffassung aus bleibt auch das *ἐστίν* im Schlusssatz schlechthin unverständlich; denn dass das Liebesgebot der Hauptinhalt der evangelischen Verkündigung ist (de W., Hpt.) oder die ganze *ἀγγελία* durchzieht (Brn.), was ohnehin beides nicht wahr ist, steht so wenig da, wie, dass es durch die apostolische Predigt verkündigt wird (Hth.). Das *ἀπ' ἀρχῆς* absolut zu nehmen und es mit den griechischen Vätern darauf zu beziehen, dass das Liebesgebot schon im A. T. gegeben (Flac.) oder gar von Anfang an den Menschen ins Herz geschrieben (BCr., vgl. Rth.), ist kontextwidrig.

gar kein Gebot geschrieben, sondern lediglich darüber reflektirt hat, dass das bisher geschriebene Gebot ein altes Gebot sei. Es kann darum nur ausdrücken, dass wenn er noch einmal über dies Gebot reflektirt, er auch sagen könne, dass er ihnen ein neues Gebot schreibe (vgl. Wstc.). Nicht in dem *πάλιν* liegt etwas Gegensätzliches (Ersm., Bez., Clv., Lck. u. A.), sondern lediglich darin, dass er bei dieser wiederholten Betrachtung der Sache das Gebot gerade entgegengesetzt wie V. 7 bezeichnet. Dann aber folgt von selbst, dass das *ὅ ἐστιν ἀληθές* nur bezeichnen kann, wie diese scheinbar mit V. 7 im Widerspruch stehende Betrachtungsweise trotzdem berechtigt sei; und die Fortsetzung des Relativsatzes muss sagen, in wiefern, in welcher Beziehung es wahr sei (Lck., de W., Brckn., Erdm., Rth. nach Aelteren). Das *ἐν* braucht darum gar nicht in irgend einer absonderlichen Bedeutung genommen zu werden, da es sich um die Wahrheit einer Aussage immer in dem Punkte handelt, mit Bezug auf welchen sie ausgesprochen wird*). — *ἐν αὐτῷ*) beziehen alle neueren Ausleger mit Recht auf Christum, obwohl allerdings, rein sprachlich angesehen, das *ἐν αὐτῷ* V. 5 f. die Beziehung auf Gott (Plus., Jachm.) zu fordern scheint. Dass trotzdem dem Verf. Christus als Hauptsubjekt

*) Das Relativum kann nicht auf *ἐντολήν* gehen (Oec., Lth., BCr., Dstrd.), da es sonst *ἥ* heissen müsste; denn es ist doch nur eine Ausflucht, wenn man sagt, das Relativum gehe auf den Inhalt der *ἐντολή*, da das in der *ἐντολή* Gebotene ja eben die *ἐντολή* selbst ausmacht. Ebensowenig kann der Relativsatz Objektssatz zu *γράφω ὑμῖν* sein, weder so, dass man *ἐντολ. καιν.* als nähere Bestimmung davon nimmt: wiederum schreibe ich Euch als ein neues Gebot das, was etc. (Knapp, Ew., Hth., Brn.), noch so, dass man im Relativsatz die nähere Bestimmung von *ἐντ. καιν.* sieht: wiederum ein neues Gebot schreibe ich Euch, nemlich das, was etc. (Hpt., Wstc.), weil auch so der Relativsatz den Inhalt des Gebotes bezeichnet und weil doch nur von einer Aussage gesagt werden kann, dass sie wahr sei, nicht aber von einer Forderung. Wenn die Ausleger dies dadurch verdecken, dass sie das *ἐστὶν ἀληθές* erklären: es ist wahr d. h. verwirklicht, faktisch erfüllt, so ist das eine ganz unzulässige Umbiegung des einfachen Wortsinns, für welche natürlich Act. 12, 9 garnichts beweist. Da V. 7 nicht von dem Liebesgebot die Rede war, so fallen die Reflexionen der Ausleger darüber von selbst fort, wiefern dasselbe ein neues genannt werden könne. Ein nie veraltendes, immer neu zu beherzigendes (Clv., vgl. Nndr., Ew.) heisst *καινή* nicht; dass es erst mit Christo und dem neuen Leben der Christen in die Welt gekommen (Lck., de W., in etwas anderer Fassung Dstrd.) oder erst in der Passion Christi seinen vollsten Inhalt gewonnen habe (Hpt.), würde es an sich für die Leser, die es bereits *ἀπ' ἀρχῆς* gehört haben, nicht zu einem neuen machen; und ein von Neuem eingeschärftes (Hth.) ist eben nicht ein neues, sondern gerade ein altes Gebot.

vorschwebt, erklärt sich nur, wenn man erkennt, dass es sich um die Forderung handelt, welche sich an die von Christo vernommene Botschaft (1, 5) knüpft. Dieselbe kann aber in Bezug auf ihn in Wahrheit eine neue genannt werden, sofern dann eben nicht darauf reflektirt wird, seit wann die Leser sie vernommen, sondern nur darauf, dass sie in und mit der vollen Gottesoffenbarung durch Christum in die Welt gekommen. Dagegen ist keineswegs an sich klar, weshalb die Behauptung, dass er eine neue ἐντολή schreibe, auch in oder an ihnen, d. h. wenn sie mit Bezug auf die Leser ausgesprochen wird (ἐν ὑμῖν), wahr sei; denn dass „sie in diesem neuen Leben stehen“ (Lck., de W., Erdm. u. A.), macht ja die Forderung nicht zu einer neuen. Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass der folgende Satz mit ὅτι diese Behauptung begründet, also nicht den Inhalt der ἐντολή angeben kann (Bng., Ebr.), wozu er ja auch seinem Inhalt nach garnicht taugt; zugleich aber, dass er weder das ἐν αὐτῷ allein (BCr.), noch den ganzen Satz (Dstrd., Hth., Brn.), am wenigsten so, dass seine beiden Theile dem ἐν αὐτῷ und ἐν ὑμῖν entsprechen (Brckn.), sondern nur das zweite Satzglied begründen kann (vgl. Lck., Hpt.). Dazu stimmt auch allein der Inhalt des Begründungssatzes, sofern derselbe die Gegenwart der Leser charakterisirt; denn die aus der Vollendung der Gottesoffenbarung in Christo sich ergebende Forderung bleibt zwar immer dieselbe und ist in sofern eine alte, mit dem Beginn des Christenlebens gegebene; aber sie ist doch auch wieder in jeder zeitgeschichtlichen Situation eine neue, sofern sie sich nach den Bedürfnissen derselben modifizirt. Weil aber die Signatur der Gegenwart nicht mehr bloss ist, dass Gott offenbar geworden (1, 5), sondern dass bereits die dadurch ermöglichte Gotteserkenntniss ihre Stätte auf Erden gefunden hat, so ist es auch in Bezug auf sie wahr, dass die aus der Gottesoffenbarung in Christo sich ergebende Forderung eine neue ist, sofern sie für die Leser, die sich bereits innerhalb jener Stätte befinden, eine neue Gestalt gewinnt. Damit ist aber der Verf. zu dem neuen Thema gelangt, an welches er seine zweite Meditation anknüpfen will: *ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.* Die Finsterniss ist der Zustand der noch unerleuchteten Welt (vgl. Evang. 1, 5), welcher natürlich in dem Maasse verschwindet, in welchem das Licht der Gottesoffenbarung sie zu erleuchten beginnt, wobei wieder die Reflexion auf die mit dem Irrthum verbundene Sünde (vgl. bes. Hth., Brn.) dem Kontext gänzlich fern liegt. Das Medium (nicht Pass.: Bng., Snd.) steht in intransitiver Bedeutung, wie

1 Kor. 7, 31 das Activ., und das Präsens ist natürlich nicht perfektisch zu fassen (Vlg., Lth.), sondern bezeichnet den gegenwärtigen Moment, wo die Finsterniss im Verschwinden begriffen ist, es also bereits eine Stätte giebt, wo es nicht mehr finster ist. Wo das der Fall sei, sagt der Parallelsatz. Man kann allerdings nicht sagen, dass mit *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* Christus bezeichnet sei (Bng., de W., Erdm., Hpt. u. A.), wie Evang. 1, 9; aber ebensowenig ist das von Christo ausgehende Lichtwesen gemeint (Hth., Brn.); denn es handelt sich ja ganz wie Evang. 1, 9 um das dem Wesen des Lichts in vollem Sinne entsprechende Erleuchtungsmittel, welches schon scheint, d. h. seine erleuchtende Wirksamkeit thatsächlich ausübt und darum eben die Finsterniss verschwinden macht. Dafür bleibt es sich gleich, ob man an Gott selbst denkt, der nach 1, 5 Licht ist, oder an Christum, in dem er offenbar geworden. Es giebt also bereits in der Gegenwart, die aber mit der *ἐσχάτη ὥρα* V. 18 noch nichts zu thun hat (gegen Hth., Brn.), eine Stätte auf Erden, wo das Licht scheint, das ist die Gemeinde der Erleuchteten, wenn auch daneben noch (in der Welt) die Finsterniss fortbesteht, weil sie zwar im Verschwinden begriffen ist, aber noch nicht verschwunden. In dieser Situation, in welcher wir in den Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt hineingestellt sind, wird aber die aus der Gottesoffenbarung in Christo sich ergebende Forderung eine neue, indem sie sich näher bestimmt zum Gebot der Bruderliebe (V. 9—11) und zum Verbot der Weltliebe (V. 15—17).

V. 9 ff. Die Meditation über das neue Thema beginnt ganz wie V. 4 (vgl. 1, 6. 8) damit, dass von einem geredet wird, der behauptet (*ὁ λέγων*), im Christenstande zu sein, und durch sein Verhalten das Gegentheil beweist. Nur dass hier das Wesen des Christenstandes im Anschluss an das V. 8 aufgestellte Thema ausgedrückt wird durch *ἐν τῷ φωτὶ εἶναι;* denn wer dem Kreise angehört, in welchem das wahrhaftige Licht bereits scheint, der ist ja im Elemente des Lichtes, dessen erleuchtende Wirkung er beständig erfährt. — *καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν*) bezeichnet nun den äussersten Gegensatz des Verhaltens gegen die vorausgeschickte Behauptung. Die eigentliche Pointe dieses Gegensatzes liegt aber nicht in dem *μισῶν*, da ja an sich nicht erhellt, wiefern alles Hassen mit dem Sein im Licht unverträglich ist, sondern in dem vorantretenden Objekt. Es ist also als selbstverständlich vorausgesetzt, dass im Lichte der vollendeten Gottesoffenbarung man alle die, welche sich mit uns in dem Bereiche desselben, d. h. in der Gemeinde be-

finden, als seine Brüder erkennt; und das ergiebt sich allerdings daraus, dass Gott in Christo seine höchste Liebe offenbart, die uns zu seinen Kindern und zu Brüdern unter einander macht. Es kann also nach dem Kontext schlechterdings keine Rede davon sein, *ἀδελφός* im Sinne von *ὁ πλησίον* zu nehmen (Grot., Cal.); denn nur weil wir die mit uns an der Stätte des Lichts befindlichen als unsere Brüder erkennen, die wir naturgemäss lieben müssen, bildet ja das Hassen derselben den schreiendsten Widerspruch mit unserem Sein im Licht. Natürlich wird eben, um diesen Widerspruch hervorzuheben, nicht irgend ein Mangel an Liebe, sondern der äusserste Gegensatz davon, das Hassen genannt; aber es ist ja ohnehin johanneische Weise, dass er kein Drittes kennt zwischen Liebe und Hass, dass er in Allem, was nicht Liebe ist, im tiefsten Grunde bereits ihren äussersten Gegensatz, den Hass, erblickt. — *ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι*) Bemerkenswerth ist, dass Joh. nicht, wie 1, 6. 2, 4, von dem, dessen Verhalten gegen den Bruder im Widerspruch zu seiner Beanspruchung des Christenstandes steht, sagt, dass er lüge; es scheint, als gestehe er hier eher die Möglichkeit zu, dass sich einer über diesen Widerspruch selbst täuschen könne. Trotzdem bleibt es dabei, dass ein solcher noch dem Bereiche der Finsterniss (vgl. V. 8) angehört bis jetzt, während doch anderwärts das Licht schon scheint, da er in diesem Licht nothwendig die Kinder des Lichts als seine Brüder erkennen und lieben würde. — V. 10. *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει*) Wieder (vgl. 1, 7. 2, 5) bildet Johannes nicht einfach den Gegensatz, dass der, welcher den Bruder liebt, im Lichte ist, sondern führt den Gedanken dahin fort, dass die Fortdauer (*μένειν*, wie V. 6) unseres Seins in der Sphäre des Lichts sich nur beweisen kann in der Bruderliebe (vgl. Wstc.). In V. 9 schien geleugnet, dass der, welcher den Bruder hasst, überhaupt schon in Berührung mit dem Lichte gekommen, sofern sein gegenwärtiges Verhalten jedenfalls das Sein im Licht ausschliesst. Es könnte ja aber auch sein, dass er im Lichte gewesen und nur nicht im Lichte geblieben ist, wie es bei Christen, welchen es an Bruderliebe fehlt, doch gewöhnlich der Fall sein wird. Daher wird hervorgehoben, wie die Bruderliebe beweist, dass man in der Sphäre des Lichts nicht nur ist, sondern bleibt, weil man die Mitbewohner dieser Sphäre (d. h. die Gemeindeglieder) dauernd erkennt und behandelt als das, was sie sind. — *καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*) führt den Gedanken noch einen Schritt weiter. Denn das Bleiben in der äusse-

ren Sphäre des Lichts würde ja den Erfolg, aus dem es erkannt wird, nicht haben können, wenn das Licht nicht in unser Inneres hineindränge und dort alle Finsterniss verscheuchte. Denn wie im leiblichen Leben wir des Lichtes bedürfen, um uns beim Wandern vor dem Anstossen und Fallen zu bewahren, das im Dunkeln unvermeidlich ist (Evang. 11, 9 f.), so würde jede in uns zurückgebliebene Unwissenheit über unser wahres Verhältniss zu den Genossen des Lichts uns ein Anlass zum Sündigen werden (*σκάνδαλον*, wie Mtth. 18, 7), hier speziell zum Verletzen der Bruderliebe*). — V. 11. *ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν*) Der Verf. kehrt, ganz wie 1, 10 im Verhältniss zu 1, 8, noch einmal zu dem Gedanken des V. 9 zurück, um nun auch ihn in derselben Richtung fortzuführen, in welcher er im Gegensatz (V. 10) fortgeführt war. Dem Bilde des *σκάνδαλον* liegt nemlich die Vorstellung des Wandelns zu Grunde; daher wird zu dem Sein in der Finsterniss nun das Wandeln in der Finsterniss hinzugefügt (*καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ*), bei dem es nicht bloss vorkommen kann, dass man anstösst und zu Falle kommt, sondern dass man überhaupt vom rechten Wege abkommt, weil man in der Finsterniss nicht sehen kann, wohin man geht (*καὶ οὐκ οἶδεν, ποῦ ὑπάγει*, vgl. Evang. 12, 35), welche Richtung man einschlägt. So kann es kommen, dass man in den Bruderhass hineingeräth, der so sehr das äusserste

---

*) Es erhellt hier recht, wie wenig selbst diese Ausführung Anlass giebt, V. 7 f. an das Gebot der Bruderliebe zu denken. Von diesem ist ja auch hier keine Rede; die Bruderliebe erscheint V. 9 f. gar nicht als ein Gebot, sondern als die naturnothwendige Folge des Seins und Bleibens im Lichte. Eine unbegreifliche Umkehrung des Gedankenverhältnisses ist es nemlich auch hier (vgl. 1, 7. 2, 5), wenn man das Bleiben im Licht als die Folge (Brn.), den Segen (Hpt.) der Bruderliebe und diese als das Kräftigungsmittel des neuen Lebens denkt (Ebr.). Nur weil dies Gedankenverhältniss bei den Auslegern selten klar ins Auge gefasst wird, konnte man auch über den Sinn des zweiten Satzgliedes schwanken. Zunächst freilich muss man dem *ἐν αὐτῷ* sein Recht lassen, das Grot. für eine Abundanz hielt und Neuere wortwidrig übersetzen (Lck., Snd.: im äusseren Lebenskreis; de W., Nndr.: bei ihm, für ihn, vgl. auch Dstrd.), dessen betonte Voranstellung sich aber auch aus exeget. Gründen hier als das allein Richtige zeigt (s. d. textkr. Anm.), weil gerade auf ihm der Gedankenfortschritt liegt, was um so mehr fordert, seinen eigentlichen Sinn festzuhalten. Dann ist es aber ganz unmöglich, *σκάνδαλον* auf den Anstoss zu beziehen, den man Anderen giebt (Ebr., Hpt. nach Aelteren) oder diesen mit dem, den man sich selbst giebt, zusammenzufassen Brn., Wstc.). Auf *τὸ φῶς* kann das *ἐν αὐτῷ* natürlich nicht gehen (gegen Plus., Rth.).

Gegentheil dessen ist, worauf alles Christenleben abzielt, dass er nur eintreten kann, wenn man bei dem Wandeln in Finsterniss völlig vom rechten Wege abgekommen ist. — *ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ*) vgl. Evang. 12, 40 nach Jes. 6, 10. Wie das leibliche Auge nur sehen kann, wenn man im Lichte wandelt, in der Dunkelheit aber der Möglichkeit zu sehen beraubt, also wirklich, nicht bloss gleichsam (Lck.) blind, d. h. ja zum Sehen unfähig gemacht ist, so kann auch unser geistiges Auge den Weg, den wir zu gehen haben, nur sehen, wenn es von dem Licht der Gottesoffenbarung erleuchtet ist; ohne dasselbe ist es alles Erkenntnissvermögens beraubt, so dass wir nicht wissen, wo wir hingehen. Darum ist der Bruderhass das Zeichen, dass wir noch im unerleuchteten Zustande und völlig unfähig sind, zu erkennen, was uns Noth thut. Derselbe erklärt sich nur daraus, dass das noch unerleuchtete Auge den gottgewollten Weg des Christenwandels nicht finden kann *).

Ehe der Verf. nun seine Meditation über das 2, 8 aufgestellte Thema der anderen Seite zuwendet, konstatirt er zuerst, dass seine Leser der Gemeinde des Lichts angehören (2, 12—14), um dann zu entwickeln, wie diese Zugehörigkeit nicht nur die Bruderliebe ein-, sondern alle Weltliebe ausschliesst (2, 15—17).

2, 12—17. Die Gemeinde des Lichts und die Weltliebe **). — *γράφω ὑμῖν*) kann, da gar kein Objekt

---

*) Das *περιπατεῖν* ist natürlich nicht bloss ein bildlicherer Ausdruck für das *εἶναι* (Lck.), aber so oft es auch sonst für das ethische Verhalten des Menschen fast ohne Bewusstsein seiner Bildlichkeit gebraucht wird (Hth.), so wird es doch hier mit absichtlicher Aufnahme des Bildes von der Lebensrichtung gebraucht (1, 6), welche die Folge des Seins in der Finsterniss ist. Das *ποῦ* (statt *ποῖ*, vgl. Evang. 3, 8 und dazu Win. § 54, 7) *ὑπάγει* ist aber nicht das Endziel, wohin diese Lebensrichtung führt (Cypr., Lth., de W.: das Verderben), geschweige denn die *σκοτία* selbst (Hpt., vgl. Ebr.), sondern das in der Lebensrichtung intendirte sittliche Ziel. Auch hier erklärt Hth. die Finsterniss, welche die Augen verblendet, von der Sünde, während doch gerade hier, wo der Verf. das Bild vom Licht verlässt, definitiv klar wird, dass dasselbe ausschliesslich als das erleuchtende Prinzip gedacht ist.

**) V. 13 hat K (Rcpt.) mechanisch *γραφω* wiederholt st. *εγραψα*. — V. 14. Da *το απ αρχης* (B) wäre nach 1, 1 nicht unmöglich, ist aber doch wohl Schreibfehler wie das *το πονηρ.* (א). V. 13. Das *του θεου*, das B sah. fehlt, hat WH. eingeklammert. — V. 15. Das *τ. θεου* (AC) st. *τ. πατρος* ist nach V. 14 konformirt. — V. 16 schreiben Lchm., Trg. *αλαζονεια*, das nur Min. für sich hat; Lchm. auch *αλλ εκ* (Rcpt.) st. *αλλα εκ* (BC). — V. 17. Das *αυτου*, das in A fehlt, hat WH. ohne Grund eingeklammert.

genannt ist, nur auf das Schreiben dieses Briefes überhaupt gehen, in welchem der Apostel begriffen ist (de W., Hth.), was aber durchaus nicht ausschliesst, dass die Reflexion auf den Grund dieses Schreibens eben darum eintritt, weil derselbe für das, was er zunächst schreiben will (V. 15—17), in Betracht kommt (vgl. Rickli). Die Wiederholung der Anrede aus V. 1 (*τεκνία*) kann trotz des fehlenden *μου* nur auf die Gesammtheit der Leser gehen, zumal ja die Beziehung auf das Lebensalter (Ersm. u. Aeltere) die ganz unnatürliche Folge: Kinder, Väter, Jünglinge ergeben würde. Dass der Satz mit *ὅτι* nicht Objektssatz ist (Bng., Plus., Nndr., Rth.), sondern den Grund seines Schreibens angiebt, ist von allen neueren Auslegern anerkannt. — *ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι*) vgl. Mtth. 9, 2 und zu der dorischen Form des Perf. Pass. Win. § 14, 3 a. Es ist die Thatsache, dass ihnen die Sünden vergeben sind, welche als eine fortwirkende, für ihr gesammtes Christenleben und darum auch für sein Schreiben an sie als Christen grundlegende in Betracht kommt. Das Blut Jesu hat sie von aller Schuldbefleckung gereinigt, was ja auch 1, 7 als mit ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der im Lichte Wandelnden von vornherein gegeben erschien. So soll es auch hier konstatiren, dass der Apostel, was er zu schreiben im Begriff ist, schreibt, weil sie der Gemeinde des Lichts angehören (2, 8). — *διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) kann, wie das *ἐν αὐτῷ* V. 8, nur auf Christum gehen und nicht auf Gott (Plus.). Sie sind im Besitz der Sündenvergebung um seines Namens willen, d. h. weil er ist, was sein Name besagt. Damit ist nicht der Name *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* gemeint (Hpt.), der ihm V. 8 keineswegs beigelegt war, auch nicht der Name *παράκλητος* und *ἱλασμός* (Dstrd.), da dies ja gerade 2, 1 f. nur Prädikate dessen waren, der mit dem Namen *Ἰησοῦς Χριστός* bezeichnet wurde. Eben dieser Name aber bezeichnet ihn als den Menschen, in dem der uranfängliche Heilsmittler behufs Ausrichtung seines Heilswerks erschienen ist, in dem also auch, allerdings kraft des durch ihn vollbrachten *ἱλασμός*, alle Sündenvergebung begründet ist. Dagegen liegt der subjektive Grund derselben, der Glaube an diesen Namen, weder allein (Hth., de W. nach Lth.), noch zugleich (Nndr., Brckn., Brn.) in dem Ausdruck. — V. 13. *γράφω ὑμῖν, πατέρες*) hebt nun aus der Gesammtheit der Gemeinde, die unmöglich unter allen drei Namen angeredet sein kann (August.), speziell die in vorgerückterem Lebensalter Stehenden heraus, nicht bloss die nach der Dauer oder Reife ihres Christenlebens Aelteren (Clem., Oec., Grot. u. Aeltere). Von ihnen speziell darf er

voraussetzen, dass die dem Alter eigene geistige Reife und kontemplative Ruhe sie in die Tiefe der Erkenntniss eingeführt haben wird, welche in besonderem Sinne sie als Glieder der Gemeinde des Lichts charakterisirt. — *ὅτι ἐγνώκατε*) natürlich nicht von persönlicher Bekanntschaft (Bng.), sondern von dem Erkannthaben, welches einen bleibenden Erkenntnissbesitz mit sich bringt (V. 3 f.). — *τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς*) geht nicht auf Gott (Grot.), sondern auf den, von dessen uranfänglichem Wesen der ganze Brief anhob (1, 1). Es spiegelt sich in der Art, wie den Alten speziell dies Resultat ihres christlichen Erkenntnissstrebens zugesprochen wird, noch die eigene Lebenserfahrung des Apostels, dem erst der Fortschritt der Jahre immer tiefere Tiefen in der Erkenntniss des uranfänglichen Wesens Christi aufgethan hatte. Aber je mehr das geschieht, um so sicherer gehört ein solcher auch der Gemeinde an, in deren Bereich das wahrhaftige Licht schon scheint. — *γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι*) hebt ausdrücklich hervor, dass auch die, welche im Jünglingsalter stehen, wenn auch in anderer Weise, ihre Zugehörigkeit zu dieser Gemeinde beweisen können. Ist das Halten der göttlichen Gebote das Zeichen der wahren Gotteserkenntniss (V. 3 f.), so werden auch die dem Bereich des Lichtes angehören, welche darin bewährt sind, weil sie alle Versuchung zum Gegentheil überwunden haben. — *ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν*) Der Böse schlechthin ist der Teufel (Evang. 17, 15). Gerade dem thatkräftigen Jünglingsalter eignet die Bewährung im Kampf mit der gottfeindlichen Macht des Teufels. Da es sich aber hier um einen Sieg von bleibender Bedeutung handelt, der in der steten Freiheit von dieser Macht fortwirkt (Bem. des Perf.), so liegt der Gedanke sehr nahe, dass speziell die prinzipielle Ausstossung eines antinomistischen Libertinismus gemeint ist, der von bleibender Bedeutung für die Gemeinde geworden und namentlich der jüngeren Generation zu verdanken war. Ihre Energie war es, welche die gerade sie am stärksten gefährdende Richtung zum Ausscheiden aus der Gemeinde nöthigte. — *ἔγραψα ὑμῖν*) Der Aorist ist zweifellos bezeugt und das Präsens nur dadurch entstanden, dass man den *πατέρες* und *νεανίσκοι* noch die *παιϑία* angereiht dachte. Ganz undenkbar ist, dass der Aor. auf das Evangelium (Ebr., Hfm., Brn.) oder auf das dreimalige *γράφω* geht (Nndr., Erdm.); er darf aber auch nicht bloss als rein rhetorisch von dem Präsens verschieden gefasst werden, wie in verschiedener Weise Bng., Lck. 3, Dstrd., Hpt. annehmen, da dann eine ganz unmotivirte Tautologie entsteht. Der Verf. will ausdrücklich kon-

statiren, dass, wenn er von dem, was er zu schreiben im Begriff steht, betont, dass es für Angehörige der Christengemeinde gelte, damit natürlich nicht ausgeschlossen sei, dass er bereits das früher Geschriebene an sie als Genossen der Gemeinde des Lichts geschrieben hat. Das gilt der Sache nach natürlich von allem seit 2, 5 Geschriebenen (de W., Hth.); allein da dies keineswegs eine zusammenhängende Erörterung ist, welche etwa, wie Hth. meint, die Grundlage für den hier beginnenden paränetischen Theil des Briefes bildet, sondern erst die Ausführungen V. 9—11 bestimmt ihre Zugehörigkeit zu einer Gemeinde des Lichts ins Auge gefasst haben, so wird der Gedanke an sie den Apostel wesentlich zu diesem Rückblick veranlasst haben. Dass auch hier mit *παιδία* die ganze Gemeinde angeredet ist, kann bei der Lesart *ἔγραψα* nicht zweifelhaft sein; aber trotzdem ist der Ausdruck offenbar dadurch hervorgerufen, dass in der Gesammtgemeinde eben *πατέρες* und *νεανίσκοι* unterschieden waren, um damit anzudeuten, dass ihm (natürlich nicht Gott, vgl. de W., Hth.) gegenüber sie doch allzumal Kinder seien; denn dass *παιδία*, im Unterschiede von *τεκνία*, wirklich Altersbezeichnung ist, welche sie als noch der Leitung bedürftige darstellt, zeigt 1 Kor. 14 ,20. — *ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα*) bezeichnet den Christenstand der Leser nach demselben Merkmal wie 2, 3, während in der parallelen Aussage des V. 12 auf 1, 7 zurückgegangen war. Die Erkenntniss Gottes, wie sie dem Christenstande eigenthümlich, ist eben die Erkenntniss seiner väterlichen Liebe, wonach er um Christi willen die Sünde vergiebt. — V. 14 wiederholt zunächst einfach das V. 13 hinsichtlich der einzelnen Altersklassen in der Gemeinde Gesagte: *ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς*. Nur dass nach *ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι* voraufgeschickt wird, wodurch sie fähig geworden sind, einen dauernden Sieg über den Bösen zu erfechten. Dazu genügt aber das Starksein (*ἰσχυροί ἐστε*) nicht, da auch die grösste Kraft endlich im Kampf ermattet, wenn nicht im Menschen ein lebendiger Quell vorhanden, aus dem sie immer neu belebt und gestählt werden kann. — *καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*) weist auf diesen Quell hin; denn wie das Sein des Wortes in ihnen (1, 10) der Quell ihrer Stärke, so verbürgt die Dauer dieses Seins (*μένειν*, wie V. 6. 10), dass ihre Kraft nie ermattet und sie dadurch beständig Sieger über den Teufel bleiben (*καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν*), der ja immer wieder auf sie Einfluss zu gewinnen trachtet. Damit ist nur aufs Neue konstatirt, dass auch die Jüngeren in der Gemeinde die

Kraft, durch welche sie sich auszeichnen, nur der evangelischen Heilsbotschaft (V. 7) verdanken, aus welcher ja das Licht stammt (1, 5), das im Bereiche der Lichtgemeinde scheint (2, 8). Sofern sie also sämmtlich, und nicht bloss die Jünglinge unter ihnen (Bng., vgl. de W., Dstrd., Ebr.), dieser Gemeinde angehören, richtet sich an die Leser die folgende Paränese.

V. 15. *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον*) Nur die Verkennung des Parallelismus, in welchem nach dem ganzen Gedankengefüge die Ermahnung V. 15—17 zu V. 9—11 steht, konnte den Streit darüber hervorrufen, was hier *ὁ κόσμος* heisst; denn dem Lieben der (zur Gemeinde des Lichts gehörigen) Brüder kann nur das Nichtlieben der (dieser Gemeinde entgegengesetzten) gottfeindlichen (ungläubigen) Menschenwelt gegenüberstehen. Die Scheidung beider ist es ja eben, die durch die Zeitlage (2, 8) bedingt ist, und aus welcher der Apostel die Folgerung zieht, dass dem Lieben jener das Nichtlieben dieser entsprechen muss, nachdem er konstatirt hat, dass die Leser zu der Gemeinde des Lichts gehören (V. 12—14). Dass es sich aber hier um die Weltmenschen als solche handelt, wird ausdrücklich bestätigt durch den Zusatz *μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.* Denn dieser kann, wenn nicht eine reine Tautologie entstehen soll, nicht die Einzeldinge bezeichnen, deren Summe den Begriff der Welt bildet, sondern nur die in der ungläubigen Menschenwelt vorhandenen Sinnesrichtungen, Interessen, Bestrebungen u. drgl. (vgl. Ebr., Hpt.). Indem damit angedeutet, warum die Gemeinde des Lichtes ihre Liebe nicht auf die Weltmenschen richten darf, bleibt doch der Unterschied gewahrt zwischen ihnen selbst und dem, was in ihnen ungöttlich ist, da sich die Liebe zu diesem so oft hinter der scheinbar unschuldigen Liebe zu den einzelnen Personen versteckt *). — *ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ*

---

*) Es ist nur eine exegetische Unklarheit, wenn man den Begriff des *κόσμος* zwischen der personellen und realen Seite hin und her schwanken lässt (vgl. Dstrd., Brckn., Brn., vgl. schon Corn. a Lapide). Dass *ὁ κόσμος* ganz überwiegend die gottentfremdete Menschenwelt (V. 2) bezeichnet, lehrt das Evang., wo es an siebzig Mal so vorkommt. Es müssten ganz zwingende exegetische Gründe sein, wenn man es hier von dem Inbegriff des Geschaffenen, wie Evang. 1, 10. 17, 5. 24, nehmen sollte; denn selbst die Beschränkung auf das Vergängliche, Sinnliche, Irdische (Lck., de W., Nndr.) hat im Wortlaut an sich keinen Halt, noch weniger aber die Deutung von dem in der Welt wohnenden Bösen (Patr., Lth., Clv., Erdm.). Das Richtige haben, wenn auch nicht überall klar durchführt, Ebr., Hth., theilweise auch Hpt. Damit allein

ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ) Gemeint ist natürlich nicht die väterliche Liebe Gottes (Cal., Rth.), geschweige zugleich (Bng.), sondern ausschliesslich unsere Liebe zu dem, welchen die Kinder des Lichts als ihren Vater erkannt haben (V. 13) und den sie darum so selbstverständlich lieben müssen (vgl. auch V. 5), wie die, welche sie in demselben Licht als ihre Brüder erkennen (vgl. zu V. 9). Nicht nur als Beeinträchtigung der Liebe zu Gott wird die Weltliebe dargestellt, sondern als dieselbe völlig ausschliessend, und zwar die Weltliebe als solche, nicht die Liebe zur Welt als absolutem Objekt (Wstc.) oder als zu dem Götzen, von dem Mtth. 6, 24 redet (so gew.). Das ist aber eine offenbare Uebertreibung, wenn man nicht unter τὸν κόσμον die gottwidrige Menschenwelt versteht, in welchem Falle es allerdings klar wird, dass man nicht Gott und seinen Feind zugleich lieben kann. — V. 16. ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ) begründet den behaupteten Widerspruch zwischen der Gottes- und Weltliebe, und zwar, indem ähnlich, wie bei dem Verbot der Weltliebe, von den zur Welt gehörigen Personen zu dem, was im Innern derselben ist, fortgeschritten wird; denn dass das kollektive πᾶν, das sofort in der Apposition zur Mehrheit distribuirt wird, nichts Anderes ist, als das pluralische πάντα V. 15 (gegen Hth.), liegt auf der Hand. Hier aber wird es in der Apposition direkt gesagt, dass nicht von objektiven Weltdingen (wie sie Bng., Ew. einfach unterschieben), sondern von gottwidrigen Sinnesrichtungen die Rede ist, woran alles Reden von dem Ueberschweben des subjektiven Begriffs in den objektiven (de W.) nichts ändern kann. Dass bei ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός der Genit. ein Gen. der Angehörigkeit ist, wie Evang. 8, 44, zeigt das damit verbundene καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν. Da die σάρξ ausser bei Plus. überall das beseelte Fleisch im eigentlichen Sinne bezeichnet, so kann die Begierde desselben nur

---

schwindet jeder Anlass, das ἀγαπ. in „zu sehr lieben" oder „mit unheiligem Sinne lieben" umzudeuten. Aber auch τὰ ἐν τῷ κόσμῳ können nicht die Weltdinge als solche sein, sofern die gottentfremdete Menschenwelt ihnen nachjagt oder sie widergöttlich braucht (gegen Hth.), da diese Klausel eben nicht dasteht. Dagegen ist es eine ganz nichtige Behauptung, dass man die Gesinnung der Weltmenschen mit Allem, was zu ihr gehört, nicht lieben könne (gegen Hth.). Vielmehr wird erst dadurch die Liebe zu ihnen verwerflich; denn wer, wie Gott selbst (Evang. 3, 16), die Welt liebt, weil er ihr Heil herbeiführen will, der liebt eben nicht die Personen, die dazu gehören, mit dem, was faktisch in ihnen ist, sondern um deswillen, was sie ihrer Bestimmung nach sind und werden sollen.

die Begierde nach Befriedigung der dem Fleische innewohnenden sinnlichen Triebe sein, die, wie so oft im N. T., als gottwidrig gedacht ist, weil sie im empirischen Menschen als eine von allen gottgesetzten Schranken sich emanzipirende auftritt. Ganz im Sinne von Mtth. 5, 28 findet aber der Apostel die Begierde schon gottwidrig, auch wenn sie noch nicht auf den Genuss des Verbotenen gerichtet ist, sondern wenn die Augen sich nur an dem verbotenen Genussobjekt zu weiden begehren. — *καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου*) Auch wo der Mensch nicht mit seinem Begehren hinausgeht über das, was ihm zum Lebensunterhalt gegeben ist (*βίος*, wie Mrc. 12, 44. Luc. 8, 43), kann dies sein Vermögen ihn veranlassen, damit zu prahlen (*ἀλαζονία*, wie Jac. 4, 16), als wäre es das Fundament und die Garantie seines Lebensglückes (vgl. Luc. 12, 19) *). — *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν*) Da *ἐκ τινὸς εἶναι* nur bei einem Kollektivum die Zugehörigkeit (Plus., BCr., de W.) ausdrücken kann, also bei *ἐκ τοῦ πατρός* über-

*) Die Auslegung der Apposition zu *πᾶν ἐν τ. κ.* ist dadurch vielfach verwirrt worden, dass man hier eine vollständige Aufzählung aller Erscheinungsformen des Bösen suchte, wohl gar mit Anspielung auf die Versuchung Adams und Christi (vgl. Beda nach August.), auf die drei Kardinallaster der heidnischen Ethik (vgl. noch beides bei Wstc.) oder auf die drei Personen der Trinität (Corn. a. Lap.). Vgl. dagegen schon Lck., obwohl doch auch er auf die Hauptformen (vgl. Brckn.: Hauptrichtungen) des weltlichen Sinnes herauskommt. Fast allgemein aber wird der paulinische Begriff der *σάρξ* als der sündhaft verdorbenen Menschennatur eingetragen, was schon die Koordination mit der *ἐπιθ. τ. ὀφθ.* nicht gestattet und nothwendig dazu führt, die *ἐπιθ. τ. σαρκ.* als den Allgemeinbegriff zu fassen, dem die anderen kontextwidrig subordinirt werden (vgl. Lck., de W., Dstrd.). Ebenso willkürlich ist aber auch jede Beschränkung derselben auf Wollust und Schlemmerei (August., Grot., vgl. Brckn.: Fleischeslust im engeren Sinne) oder gar auf erstere allein (Ebr.). Dass die *ἐπιθ. τ. ὀφθ.* nicht Habsucht sein kann (Lth., Grot., Plus., vgl. noch Ebr.), liegt am Tage; aber auch die spezielle Beziehung auf die Begierde, Unziemliches zu sehen (Hth., vgl. schon August., Clv., Spener, Nndr.) liegt im Ausdruck so wenig, wie die Unterscheidung der rein sinnlichen und seelisch vermittelten Begierde (Hpt., Brn.), da die *σάρξ* immer als beseelt gedacht ist. Der Gen. *βίου* kann natürlich so wenig Gen. obj. sein (Lck.), wie der Gen. *σαρκ.* u. *ὀφθ.* Durch den Gen. wird der Begriff der *ἀλαζ.* bestimmt beschränkt, so dass alle Ausdehnung auf Hochmuth und Ehrgeiz im Allgemeinen, wozu selbst bessere Ausleger neigen (de W., Hpt. u. A.) oder gar auf den Luxus (Ebr.) unzulässig ist. Sobald man aber die Bedeutung: Vermögen verlässt, und *βίου* im Sinne von: Leben (1 Tim. 2, 2) nimmt, wird der Gen. entweder bedeutungslos oder man muss in den Begriff hineinlegen, was nicht darin liegt. Vgl. Hth., Wstc.: die zum zeitlichen Leben gehörige *ἀλαζ.*; de W.: der mit *ἀλαζ.* verbundene Genuss des (weltlichen) Lebens.

haupt nicht und bei *ἐκ τ. κόσμου* schon darum nicht, weil dies nach *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ* reine Tautologie wäre, so kann es hier nur den Ursprung bezeichnen, gewiss aber nicht, was ganz unexegetisch, beides zugleich (Hth., Ebr., Brn.). Das erste Glied schliesst somit aufs Neue jede Beziehung des *πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ* auf die Weltdinge als Objekte des Begehrens aus, da diese ja sämmtlich ihren Ursprung aus Gott haben; das zweite kann sie als gottwidrig nur charakterisiren, wenn *κόσμος* die gottwidrige Menschenwelt bezeichnet, da nur, was aus ihr stammt, an sich schon gottwidrig ist. Dass *τοῦ πατρός* ebenso wie V. 15 nicht den Schöpfer (Ebr.), sondern nur den Vater der Gotteskinder bezeichnen kann, liegt auf der Hand. Es soll ja eben den Gedanken andeuten, dass das Kind selbstverständlich nur lieben kann und darf, was vom Vater stammt. — V. 17 fügt noch ein neues Moment hinzu, wodurch die Ermahnung V. 15 verstärkt wird. — *καὶ ὁ κόσμος παράγεται*) ist gewiss nicht eine auf die Zeitlage bezügliche Aussage, in der das Vorgefühl der nahen Wiederkunft liegt (Hth.: sie ist im Verschwinden begriffen, nach 1 Kor. 7, 31), sondern eine Aussage über das, was das Schicksal der Welt ihrem Wesen nach ist. Wenn dabei freilich meist an die Vergänglichkeit der (irdischen) Welt gedacht wird (vgl. noch Hpt.), so würde es ein, insbesondere nach dem V. 16 beigebrachten, äusserst schwaches Motiv sein, welches zur Ueberwindung der Weltliebe darauf verwiese, dass diese sich auf vergängliche Dinge richtet. Es ist vielmehr auch hier *ὁ κόσμος* die gottwidrige Menschenwelt, die mit völliger Sicherheit damit endet, zu vergehen, und zwar nicht sofern die Finsterniss allmählig nach V. 8 vom Licht vertrieben wird (vgl. Wstc.), sondern sofern sie, die sich nicht erleuchten lässt, einst im Gericht, wie alles Gottwidrige, zu Grunde geht. Das zeigt mit unbedingter Sicherheit das *καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*, da nach der Analogie von V. 16 *αὐτοῦ* nicht Gen. obj. (Lck., Nndr.) sein und der Ausdruck nicht die reizenden Weltdinge (de W., Ew.) bezeichnen kann, also der Welt (im Sinne der Weltmenschen) selbst die Lust beigelegt wird, die ebenso dem Gericht verfällt, wie sie. — *ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) kann nur den Gegensatz zu *ὁ κόσμος* bilden, wenn dieses die Gesammtheit derer bezeichnet, welche den Willen Gottes nicht thun. Das Thun des göttlichen Willens ist aber nach 2, 5 nur Bethätigung der Liebe zu Gott, welche nach V. 15 alle Weltliebe ausschliesst. Die Warnung vor dieser wird also schliesslich begründet durch den Hinweis auf den Segen, welcher der im Gehorsam gegen den göttlichen Willen be-

währten Gottesliebe folgt. Das *μένει εἰς τὸν αἰῶνα* ist freilich zunächst nur ein durch das *παράγεται* hervorgerufener Ausdruck für unvergängliche Fortdauer, deren Wesen aber nach Evang. 6, 51. 54 (*ζήσεται εἰς τ. αἰῶνα*) ohne Frage als ewiges Leben gedacht ist. Von dem *αἰὼν μέλλων*, der mit der Wiederkunft Christi beginnt (Ebr.), ist nicht die Rede.

Zum dritten Male hebt der Apostel mit einem thematischen Ausspruch an, welcher auf die Situation der Leser reflektirt. Es ist nicht nur die volle Gottesoffenbarung vorhanden (1, 5) und in der Stätte des Lichtes (der Gemeinde) wirksam (2, 8), sondern es ist auch bereits das Ende unmittelbar bevorstehend, wie aus dem Erschienensein der antichristlichen Irrlehre erhellt (V. 18). Daran knüpft nun seine dritte einleitende Meditation an, die wieder eine zweitheilige ist, sofern sich aus dieser Situation ergiebt, dass es gilt, der Irrlehre gegenüber an der Wahrheit festzuhalten (V. 19—27), und der nahenden Endvollendung gegenüber sich von aller Sünde zu reinigen (2, 28—3, 6). Auf die Aufstellung des Themas (V. 18) folgt zunächst eine einleitende Erörterung über den Gegensatz der Gemeinde und der Irrlehrer (V. 19 bis 23), und daran knüpft sich die erste paränetische Meditation (V. 24—27) *).

2, 18—23. Die Irrlehrer und die Gemeinde **).

*) Der Zusammenhang mit dem Folgenden ist nicht dadurch erklärt, dass der Apostel zu einer besonderen Gefahr, die von Seiten der Welt drohe, übergeht (Dstrd., vgl. Lck., Hth.), von der ausserchristlichen zur widerchristlichen (Ebr.) oder zur höchsten Potenzirung des Weltreichs (Hpt.); denn so gewiss das Antichristenthum 4, 5 zur Welt gerechnet wird, so wird es doch eben im Folgenden zunächst nicht unter diesen Gesichtspunkt gestellt; und wenn Wstc. dieser Anknüpfung zu Liebe 2, 18—4, 6 als einen Abschnitt zusammenfasst, der von dem Konflikt der Wahrheit mit der Falschheit von aussen und innen handeln soll, so widerspricht dies zu offenbar der Gliederung des Folgenden. Nicht das vom Erkennen des Vaters und Sohnes Gesagte (V. 13) führt zur Warnung vor den Irrlehrern (Lck., vgl. de W., Brn.) und damit zur *ἐσχάτη ὥρα*, sondern umgekehrt der Hinweis auf die *ἐσχ. ὥρα* zu den Irrlehrern, an denen sie als solche erkannt wird. Die Anknüpfung der *ἐσχ. ὥρα* an V. 17 aber (Hth., Brn.) beruht auf einer falschen Fassung des *παράγεται*.

**) V. 18. Rcpt. hat den Art. vor *αντιχρ.* (AKL), der ohne Frage zu streichen, schon weil die Lesart ohne Art. die schwierigere. — V. 19 ist gegen die Rcpt. nach ABC *εξηλθαν* st. *-θον* zu schreiben und *εξ ημων* nach BC vor *ησαν* zu stellen (Trg., WH.), da die Nachstellung offenbar Konformation nach dem Vorigen ist. — V. 20 hat die Rcpt. nach ACKL das erleichternde *οιδατε παντα* (Lchm., Trg. txt., WH. a. R.); WH. txt. hat mit Tsch. *παντες*, aber auch das *και* vor *οιδατε* nach B sah. gestrichen, das wohl nur durch Zufall ausgefallen. — V. 23. Die Worte *ο ομολογων τον υιον και τον πατερα εχει* sind in KL (Rcpt.) per hom. ausgefallen.

παιδία) wie V. 13, Anrede an alle Leser, nicht an die Kinder dem Lebensalter nach (Ebr.), für die doch gerade die folgenden Erörterungen am wenigsten passen. Wohl aber ist es sehr begreiflich, dass dem Greise, der seinen Lesern die Zeichen der Zeit deuten muss, dieselben als noch unmündige Kinder vor Augen stehen, was sich wohl damit verträgt, dass er in anderer Beziehung ihnen volle Reife zuspricht (V. 20 f.), wie ja beides schon V. 13 zugleich geschah. — *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*) Wie jeder Lebenstag seine von Gott bemessene Stundenzahl hat (Evang. 11, 9), so auch der Tag der gegenwärtigen Weltzeit, des *αἰὼν οὗτος*; denn es ist eben *ὥρα* nicht wie Evang. 4, 21 allgemeinere Bezeichnung eines Zeitpunktes, wenn von einer letzten Stunde in der Reihe der übrigen die Rede ist. Es ist nur eine andere Vorstellungsweise, wenn diese Weltzeit in Tage getheilt und ihr Ende als die *ἐσχάτη ἡμέρα* (Evang. 6, 39 ff.) bezeichnet wird; beide Ausdrücke bezeichnen aber das Ende dieser Weltzeit noch schärfer als das *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* (2 Tim. 3, 1. Jac. 5, 3). Der Art. fehlt nicht, weil es ein an sich bestimmter Begriff ist (so gew., vgl. Hth.), sondern weil der gemeinte Zeitpunkt nicht nach seiner konkreten Bestimmtheit, sondern nach seinem charakteristischen Wesen bezeichnet werden sollte, nach welcher er im Folgenden in Betracht kommt. „Es ist letzte Stunde", wie wir sagen: „Es ist Winterszeit" *). — *καὶ καθὼς ἠκούσατε*) weist auf die apostolische Verkündigung hin, mag sie nun von ihm selbst oder anderen Aposteln ausgegangen sein. Johannes betrachtet es also als ein stehendes Stück der apostolischen Verkündigung, *ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται*. Das Praes. steht nicht statt des Fut., als bezeichne es das unmittelbare Kommen als gewiss bevorstehend (Hth., Brn. u. A.), sondern

---

*) Schon die Prophetie dachte die messianische Zeit eintretend *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* (Act. 2, 17 nach Jes. 2, 2), weshalb 1 Petr. 1, 20 die Zeit der Erscheinung Christi *ἔσχατον τῶν χρόνων* (vgl. Hbr. 1, 1: *ἔσχ. τῶν ἡμερῶν τούτων*) heisst. Aber da hier keinerlei Anlehnung mehr an jene alttestamentliche Ausdrucksweise stattfindet, kann natürlich nicht an die christliche Zeit überhaupt gedacht werden, was auch ohnehin durch die folgende Begründung dieser Bezeichnung ausgeschlossen wird. Wenn ältere Ausleger auf diesem Wege die Thatsache zu bestreiten suchten, dass Johannes das Ende unmittelbar nahe gedacht habe (vgl. Cal., Clv.), so versuchten dies andere durch Umdeutung des *ἐσχάτη* (Oec.: *χειρίστη*, vgl. Schöttgen, Carpz., in anderer Weise Beng.) oder datirten das Ende auf die Zerstörung Jerusalems (Soc., Plus., vgl. in seiner Weise noch Dstrd.). Neuere urgiren dafür sogar das Fehlen des Artikels: eine letzte, kritische Zeit, die einem neuen Morgen vorhergeht (Besser, Brn., Wstc.).

ist die Form des allgemeinen Lehrsatzes (vgl. Mrc. 9, 12), in welchem über die Zeit nichts ausgesagt wird. Streicht man den Artikel (s. d. textkrit. Anm.), so ist gar kein Grund, das Fehlen desselben daraus zu erklären, dass der Begriff die Geltung eines Nom. propr. angenommen hat. Der Lehrsatz lautet: es kommt ein Antichrist, d. h. nicht ein Widersacher Christi (vgl. Lck., de W., Ebr., Brn., Hpt.), womit garnichts Charakteristisches gesagt wäre, da es solche zu allen Zeiten gegeben hat, auch nicht ein *ψευδόχριστος* (Mtth. 24, 24), d. h. einer, der sich fälschlich für den verheissenen Messias ausgiebt, sondern ein Gegenchristus, der unter dem lügenhaften Vorgeben, der wahre Christus zu sein, das Werk Christi zu zerstören trachtet. So erklären den nur in den joh. Briefen vorkommenden term. techn. mit Recht Dstrd., Hth., Brckn., Wstc. u. A. nach der Analogie von *ἀντιβασιλεύς*, *ἀντιφιλόσοφος*, *ἀντίθεος*. Die Sache selbst ist aber allerdings der apostolischen Verkündigung insgesammt eigen, da sie die höchste Personifikation des Bösen nach der Erscheinung Christi nur noch in einer Gestalt denken konnte, welche sich alle Attribute des erhöhten Christus anmasst und doch das Werk und die Gemeinde Christi zu vernichten sucht. So erwartet Paulus 2 Thess. 2 den Pseudomessias, der sich gotteslästerlich als den, in welchem Jehova kommt, ausgiebt, der Apokalyptiker den letzten Weltherrscher, der göttliche Verehrung verlangt, als den letzten Feind, der gegen die Christengemeinde wüthet. — *καὶ νῦν*) das auf *καθώς* folgende *καί* markirt nur noch stärker, dass die gegenwärtige Erscheinung dem, was sie gehört haben, auch vollständig entspricht (vgl. V. 6). — *ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν*) sie sind aufgetreten (Evang. 1, 15. 30), sind gekommen und sind da (vgl. Evang. 6, 25 f. 14, 22). Die herrschende Vorstellung, dass damit Vorläufer des Antichrist gemeint seien (vgl. Hth.) und die eigentliche Ankunft des persönlichen Antichrist noch zu erwarten stehe, widerspricht der direkten Aussage, dass das Auftreten der Vielen genau der Verkündigung von einem Antichrist entspreche und zerstört die Argumentation, durch welche der Apostel nicht das Nahen, sondern das Dasein der letzten Stunde begründet (vgl. Wstc.). Es liegt darin freilich keine Spiritualisirung der Leser vom Antichrist (BCr., vgl. auch Lck., de W., Nndr. u. A.); der Verf. deutet nicht anders, wie Paulus und der Apokalyptiker, die Zeichen der Zeit, wenn er in der Erscheinung einer die wahre Lehre von Christo lügenhaft in ihr Gegentheil verdrehenden Irrlehre, welche die Fundamente des Heilsglaubens zerstört, die Erfüllung der Weissagung

vom Antichrist sieht. Dass hier das antichristliche Wesen eigentlich nicht in den Personen, sondern in ihrer Lehre liegt, erklärt sich daraus, dass, was dem Apostel das höchste an Christo ist, die volle Gottesoffenbarung in ihm, nur mittelst der rechten Lehre von ihm besessen, also auch nur mittelst falscher Lehre von ihm bekämpft werden kann (vgl. V. 22), und nöthigt keineswegs, den Begriff des *ἀντίχριστος* umzudeuten (gegen Hpt., Brn.). — *ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*) Nach neutestamentlicher Anschauung ist das Kommen der Endvollendung, mit der das letzte Gericht verbunden ist, bedingt dadurch, dass die Welt reif geworden ist für dieses Gericht. Ist nun in den *πολλοί* die geweissagte höchste Vollendung des Antichristenthums erschienen, so ist die Welt reif geworden zum Gericht; und es muss also die Zeit, welche den Charakter der letzten Stunde trägt, weil sie dem Gericht unmittelbar vorhergeht, da sein. Von einem noch bevorstehenden Kommen des persönlichen Antichrist kann aber eben darum nicht mehr die Rede sein.

V. 19 f. *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν*) Der Apostel schliesst sich mit den Lesern zusammen, und betont mit einer gewissen Wehmuth, dass jene Vielen, in denen sich das Wesen des Antichristenthums verkörpert, aus ihrer Mitte hervorgegangen sind (*ἐξῆλθ.*, wie Evang. 8, 42, vgl. de W., Hpt., Wstc.). Sie haben also einst der christlichen Gemeinde angehört. Dem tritt aber mit dem *ἀλλά* beruhigend die Thatsache gegenüber, dass trotz dieser äusseren Zugehörigkeit sie in Wahrheit ihnen nicht angehört haben. Daher steht hier betont das *οὐκ ἦσαν* voran; und das *εἶναι ἐκ τινός* steht hier, wo der Genitiv eine Mehrheit bezeichnet (*ἐξ ἡμῶν*), von der Zugehörigkeit zu derselben, wie Evang. 8, 23b (vgl. zu V. 16). — *εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν*) Hier im Begründungssatz tritt das *ἐξ ἡμῶν* voran (s. d. textkrit. Anm.), weil es sich um die volle Wahrheit des *ἐξ ἡμῶν*, d. h. um die innerliche Zugehörigkeit handelt, während in dem zu begründenden Satz betont war, dass die Zugehörigkeit nicht wirklich stattfand. — *μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν*) geht auf das Verbleiben in der äusseren Gemeinschaft mit ihnen (vgl. 1, 3). Daraus folgt keineswegs, dass in dem *ἐξῆλθον* ihr Ausgeschiedensein ausgesprochen war (vgl. d. Anm.), da es sich ja von selbst versteht, dass solche, in denen der Apostel den Antichrist erschienen sieht, der Gemeinde nicht mehr angehören können. Wenn das Verbleiben bei der Gemeinde die nothwendige Folge der wahren inneren Zugehörigkeit ist, so muss diese bei denen gefehlt haben, welche ausgeschieden sind. —

ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν) fasst man am besten elliptisch wie Evang. 1, 8. 13, 18: aber sie sollten offenbar werden. Nach göttlicher Ordnung musste der Mangel der vollen inneren Zugehörigkeit durch die äussere Lostrennung offenbar werden. Dieser Gedanke wird aber im Objektssatz dahin erweitert, dass nicht nur hinsichtlich dieser einzelnen Personen offenbar werden sollte, wie sie nicht innerlich zu uns gehörten, sondern, dass damit offenbar werden sollte, wie überhaupt nicht alle, die äusserlich zur Gemeinde gehören, ihr innerlich wahrhaft angehören. So kommt es, dass derselbe, als ob *ἵνα φανερωθῇ* vorangegangen, fortfährt: *ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.* Diese Verschlingung zweier verschiedenen Ausdrucksweisen ist also keineswegs eine Nachlässigkeit, sondern sie hat rhetorischen Grund; denn auf die Antichristen (vgl. Wstc.) kann das *πάντες* keinesfalls gehen theils seiner Stellung wegen, theils weil es von ihnen durchaus selbstverständlich ist*). — V. 20. *καὶ ὑμεῖς*) kann

---

*) Das *ἐξ ἡμῶν* kann natürlich nicht auf die Juden (Grot.) oder auf die Apostel allein gehen (Besser), und zeigt aufs Neue, dass mit *παιδία* V. 18 die ganze Gemeinde angeredet ist (gegen Ebr.). Schon die betonte Voranstellung des *ἐξ ἡμῶν* macht es unmöglich, *ἐξῆλθαν* im Sinne des Ausgeschiedenseins zu nehmen (so seit Lck. nach August. die meisten Neueren), da dann nothwendig diese Thatsache betont sein müsste, während das *ἐξ ἡμῶν* sich von selbst verstand. Aber auch der mit *ἀλλά* eingeführte Gegensatz fordert durchaus, dass der Gedanke der früheren Gemeinschaft mit ihnen nicht bloss indirekt, wie bei dem exierunt, sondern direkt wie bei dem prodierunt (Vlg.) im Vorigen gelegen haben muss; und dass der Begründungssatz, wie gewönlich behauptet wird, nicht dagegen spricht, ist oben gezeigt. — Zu der Bildung des Aor. 2 mit der Endung des Aor. 1 (*ἐξῆλθαν*) vgl. Win. § 13, 1, a; zu dem augmentlosen Plusquamperf. § 12, 9. In das *οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν* irgendwie zugleich die Vorstellung des Ursprungs zu legen (Hth., Dstrd., Brn.), verbindet unhermeneutisch verschiedene Bedeutungen und würde *εἰσίν* erfordern. In der Voraussetzung des Apostels, dass die wahre Zugehörigkeit zur Gemeinde immer eine dauernde ist, liegt keine Lehre von einer gratia inamissibilis (August., Clv.), so dass man seine Aussage auf die Verführung durch eine bestimmte Irrlehre beschränken müsste (Ebr.), da ja die Ermahnung zum Bleiben (vgl. V. 24) immer auch die Möglichkeit des Nichtbleibens einschliesst; es ist nur seine ideale Auffassung des Christenlebens, wonach das Eintreten dieses Falles allemal zeigt, dass die Zugehörigkeit des Abgefallenen zur Christengemeinde die rechte noch nicht war. — Vor *ἵνα* ein *ἐξῆλθαν* (Wstc.) zu ergänzen, ist bei der richtigen Fassung dieses Wortes unmöglich, und aus dem Vorigen zu ergänzen: aber sie sind ausgeschieden (was doch eben nicht dasteht, gegen Hth.), sehr misslich. Ob man ein *τοῦτο γέγονεν* (Hpt.) ergänzt, ist ganz gleich; denn da dasselbe der Kontext nicht darbietet, ist dies nur ein anderer Ausdruck dafür, dass der Ausdruck elliptisch, d. h. eben einer kontextmässigen Ergänzung nicht fähig ist.

natürlich nicht adversativ stehen (de W., vgl. Lck., Dstrd., Ebr.), sondern reiht einfach dem über die Antichristi Gesagten eine Aussage über die Leser an, welche, wie jenes, die Voraussetzung für die aus der V. 18 charakterisirten Situation abzuleitende Ermahnung bildet. Daher aber kann auch von einer Verstärkung der Ermahnung (Hth.) so wenig die Rede sein, wie von einer Beruhigung der Leser (Lck.), da es sich lediglich noch um die Meditation über das handelt, was aus der durch das Auftreten der Antichristi geschaffenen Situation sich ergiebt, was aber natürlich auch von der Beschaffenheit der Gemeinde im Gegensatz zu ihnen abhängt. — *χρῖσμα ἔχετε*) Der sonst nicht vorkommende Ausdruck kann wohl nur durch den Gegensatz der *ἀντίχριστοι* hervorgerufen sein (Bng., vgl. Dstrd.); denn ein Widersacher Christi, der sich oder seine Wahngebilde lügenhafter Weise für Christum ausgiebt, kann der nicht sein, der selbst gesalbt ist (vgl. Ebr.), wie der Gesalbte schlechthin. Ein Gesalbter in wahrem Sinne ist aber, wer selbst Salböl hat, weil er damit gesalbt ist, und zwar Salböl, wie es von dem stammt, welcher der Heilige *κατ᾽ ἐξοχήν* heisst (*ἀπὸ τοῦ ἁγίου*), d. h. nach dem Sprachgebrauch der Apokalypse Gott selbst (vgl. auch Evang. 17, 11). Nur der Heilige (vgl. Rickli, Nndr.) kann auch Andere dem Gebiet des Profanen entnehmen und sie zu Heiligen, d. h. Gottgeweihten machen, wie im alten Bunde Priester und Könige, aber auch heilige Orte und Geräthe gesalbt wurden, um sie Gott zu ausschliesslichem Dienst und Eigenthum zu weihen. So stehen sie als eine Gemeinschaft Gottgeweihter den *ἀντίχριστοι* gegenüber, die überhaupt nichts mehr mit der profanen Welt, geschweige denn mit der höchsten Erscheinung der Gottfeindschaft, wie es die Lüge des Antichristenthums ist, zu thun haben. Dass dabei an die Geistesmittheilung in der Taufe gedacht ist, kann nach der apostolischen Anschauung (Act. 10, 38) nicht bezweifelt werden; aber im Kontext kommt noch nicht in Betracht, was sie mit dieser Geistesmittheilung empfangen haben, sondern dass sie mittelst derselben zu Gottgeweihten und damit zum äussersten Gegensatz der *ἀντίχριστοι* gesalbt sind *). — *καὶ οἴδατε πάντες*)

---

*) Das Wort *χρῖσμα* bedeutet nach seiner Wortbildung nicht den Akt der Salbung (de W., Ew., Erdm.), sondern das Salböl, wie aus Exod. 29, 7. 30, 31 erhellt. Dass sie durch den Empfang des Salböls zu Priestern und Königen gemacht seien (Nndr., vgl. Hpt., Brn.), ist ein hier ganz fern liegender Gedanke. Dass sie den Geist mittelst der Predigt des Evangeliums (V. 18) empfangen haben (Dstrd., Hth., Brn.),

Erst hier ist der spezifische Segen genannt, den sie von dem Besitz des Salböls haben und dieser bezeichnet als das Wissen schlechthin, so dass der Geist offenbar als das Prinzip der Erleuchtung gedacht ist, der ihnen dies Wissen giebt. Man darf nicht annehmen, dass der Apostel als Objekt eigentlich *τὴν ἀλήθειαν* schreiben wollte und sich unterbrach, um dasselbe erst im Folgenden zu nennen (Wstc.). Wie das *ἴστε* Jac. 1, 19 und das *εἰδότες* 2 Petr. 1, 12, steht das *οἴδατε* objektslos, weil es sich noch nicht um den bestimmten Gegenstand des Wissens handelt, sondern um den Besitz des Wissens selbst, welchen nur der Geist verleiht, und welcher sie daher alle als Gesalbte charakterisirt (vgl. Brn.: ihr seid alle Wissende). — V. 21. *οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν*) Diesem Wissen der Leser könnte es zu widersprechen scheinen, dass er von den Antichristen zu reden begonnen und gezeigt hat, wie dieselben nie wahrhaft zu ihnen gehört haben, als ob sie nicht wüssten, dass ihre Lehre die widerchristliche Verkehrung der Wahrheit ist. Daher versichert er, dass er nicht geschrieben habe, weil sie die Wahrheit nicht kannten, sondern gerade weil sie dieselbe kennen (*ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν*). Denn nur solche, welche die Wahrheit kennen, vermögen ja in dem Auftreten der derselben widersprechenden Lüge die Erscheinung des Antichristenthums zu sehen, welche das Dasein der letzten Stunde signalisirt. Nur ihnen kann er auch sagen, dass diese Antichristen nie wahrhaft zu ihnen gehört haben, weil sie wissen, dass jede Lüge und also auch die des Antichristenthums, ihren Ursprung nicht aus der Wahrheit hat (*καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ*

---

ist nicht nur nicht angedeutet, sondern widerspricht der Aussage, welche voraussetzt, dass das Haben des Salböls als eine zweifellose Thatsache betrachtet wird, also an einen zweifellos feststehenden Akt, der sie zu Gliedern der Gemeinde gemacht hat, geknüpft sein muss. Natürlich liegt in dem bildlichen Ausdruck keine Anspielung auf einen bereits bei der Taufe üblichen Akt der Oelsalbung, der sich vielmehr erst aus Stellen, wie dieser, entwickelt hat (vgl. schon Bng.). Bem. übrigens, wie der Geist hier noch keineswegs persönlich, sondern als eine Gabe gedacht ist. Die gangbare Ansicht, dass der *ἅγιος κατ' ἐξοχήν* Christus sei (vgl. noch Hth., Hpt., Brn., Wstc.), hat in Evang. 6, 69 keine Stütze; denn hier heisst Christus eben *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* und nicht *ὁ ἅγιος* schlechthin. Dass das Salböl von dem Heiligen gegeben ist, steht garnicht einmal da, sondern dass es von ihm dem es ursprünglich eignet, stammt; denn es steht eben nicht *παρά*, sondern *ἀπό* (vgl. zu 1, 5). Aber dass Gott selbst es ist, der den Geist sendet (Evang. 14, 16), wird ja auch durch 15, 26 keineswegs ausgeschlossen, wo Christus nur als Mittler dieser wie aller Gottesgaben erscheint.

ἔστιν). Natürlich muss man die Wahrheit kennen, um mit Bewusstsein lügenhaften Widerspruch dagegen erheben zu können, aber die Wahrheit selbst kann nicht ihren Gegensatz erzeugen, der nach Evang. 8, 44 aus dem Teufel stammt. Darum wissen sie, dass die Antichristen nie der Gemeinde wahrhaft angehört haben können, deren Charakteristikum es ja ist, dass in ihr die Wahrheit innerlich angeeignet und wirksam geworden ist, so dass sie in ihrem ganzen Wesen durch dieselbe bestimmt ist (vgl. V. 8). Damit erst vollendet sich das Bild des Gegensatzes, in welchem die Gemeinde (V. 20 f.) zu den Antichristen (V. 19) steht*).

V. 22 f. *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης*) Die Frage kann nur zurückweisen auf den Lügner, an welchen der Apostel gedacht hat, als er schrieb, dass die Leser wissen, wie jede Lüge nicht aus der Wahrheit herkommt (Dstrd.). Dann kann aber das *εἰ μή* eben nicht besagen, dass es eigentlich keinen anderen Lügner gebe, als den im Folgenden Genannten (gegen Hpt., Wstc.), sondern, dass er keinen anderen gemeint habe; und in der That ist und bleibt es eine haltlose Uebertreibung, dass sich in der Lüge der Antichristen alle Lüge personifizirt darstellt, dass sie die Grundlage ist, die alle anderen einschliesst (Lck., de W., Hth., Brn.). — *ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*) Zu der pleonastischen Negation vgl. Buttmann, Gramm. des neutestamentlichen Sprachgeb. p. 305. Er leugnet die Thatsache, dass Jesus der Christ, natürlich nicht im Sinne der jüdischen Leugnung der Messianität Jesu, sondern im gnostischen Sinne, in welchem der Mensch Jesus nicht der himmlische Aeon *Χριστός* ist, welchen die Irrlehrer an die Stelle des ewigen, gottgleichen Sohnes, der in Jesu Fleisch geworden, gesetzt haben. — *οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος*) Wenn der Lügner sagt, dass Jesus nicht der Christ sei, so verkündigt er offenbar auch einen Christ; aber derselbe ist nicht der in Jesu Fleisch gewordene, sondern ein Gegenchristus, der, indem sein lügenhaftes Wahngebilde an die Stelle des wahren Christus gesetzt

---

*) Ebr. bezieht auch hier das *ἔγραψα* auf das Evangelium, Hpt. auf die Konzeption des ganzen Briefes, wodurch der enge Gedankenzusammenhang nur zerrissen wird. Natürlich kann das erste *ὅτι* nicht „dass“ heissen (Rth.) und das dritte nicht „weil“, als ob es den beiden ersten parallel stünde, da ja in diesem Satze kein Motiv des *ἔγραψα* liegt. Das *πᾶν — οὐκ* ist kein Hebraismus (Grot., Rth.), vgl. Win. § 26, 1. Das *εἶναι ἔκ τινος* kann hier, wo *τῆς ἀληθ.* kein Kollektivbegriff ist, nicht die Zugehörigkeit (de W., Dstrd.) bezeichnen (vgl. zu V. 16), wodurch ja auch ein völlig selbstverständlicher, nichtssagender Gedanke ausgesprochen wäre.

wird, das Werk desselben zu zerstören trachtet. Da dies Wahngebilde aber in sich selbst nichts ist, so kann dasselbe auch nicht selbst, sondern nur der, welcher durch dasselbe die rechte Christuslehre bekämpft, der Antichrist sein. Denn es steht keineswegs bloss da, dass ein solcher Lügner widerchristlich sei (de W.) oder der antichristlichen Lüge huldige (Hth.), sondern dass er der nach V. 18 verheissene Antichrist sei. Damit ist jeder Unterscheidung zwischen dem *ἀντίχριστος* und den *ἀντίχριστοι* vollends jede Berechtigung abgeschnitten. Der Verf. sieht die Weissagung vom Antichrist in dem Auftreten jener Lügenlehrer erfüllt, wobei ihre Zahl ganz gleichgültig; denn jeder ist der Antichrist. — *ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα*) ist nicht eine weitere Charakteristik seines antichristlichen Wesens (Wstc., vgl. de W.), sondern eine nähere Begründung davon, wie in diesem Antichrist der Höhepunkt des gottfeindlichen Wesens gegeben ist, mit dessen Erscheinen die letzte Stunde gekommen. Der Gipfel aller Gottfeindschaft ist ja doch zweifellos die nackte Gottesleugnung; wer aber leugnet, dass Jesus der Christ sei, der leugnet, dass Gott sich in ihm offenbart hat als der im Sohne seiende und wirkende Vater. Was er sonst etwa von Gott behauptet oder glaubt, ist ganz gleichgültig; denn in biblischem Sinne giebt es keine andere Erkenntniss Gottes, als die Erkenntniss Gottes in seinen Offenbarungen (vgl. Evang. 4, 22). Wer den im Sohne offenbar gewordenen Gott, also den Vater leugnet, der leugnet überhaupt Gott. Erst das hinzugefügte *καὶ τὸν υἱόν* deutet an, dass diese Gottesleugnung in der Leugnung des Sohnes zur Erscheinung kommt. Der Apostel vertauscht nicht den Begriff des *Χριστός* mit dem des *υἱός* (de W.), als ob beides wesentlich gleichbedeutend wäre (Lck.), er geht auch nicht auf den wesentlichen, ewigen Grund zurück, weshalb Jesus der Christ ist (Dstrd., Brckn.), sondern indem der Gnostiker dem Menschen Jesus das Prädikat des Christ abspricht, leugnet er, dass Jesus der Heilsmittler im Sinne des Apostels ist; denn eben dadurch, dass derselbe der fleischgewordene Gottessohn ist, in welchem der Vater offenbar geworden, ist er ihm der Heilsmittler. — V. 23. *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει*) spricht direkt den Mittelgedanken aus, welcher bei dem vorigen Partizipialsatz im Hintergrunde lag. Wer den Sohn leugnet, indem er in Jesu nicht den fleischgewordenen Gottessohn sieht, welchen der richtig verstandene Würdename *ὁ Χριστός* bezeichnet, der hat auch den Vater nicht, der als solcher ja allein im Sohne offenbar wird, und den Niemand erkennt, als der ihn

im Sohne findet. Man darf also in das *ἔχειν* nicht, um angeblich dem vollen Sinne desselben gerecht zu werden, das Haben im Glauben und Lieben (de W.), im Glauben und Bekennen (Lck.), in der lebendigen Gemeinschaft (Dstrd., Hth.) hineintragen; es ist der Erkenntnissbesitz gemeint, in dem man allein den Vater haben kann (vgl. Evang. 14, 21. 16, 15). — *ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει*) Jener negative Satz wird bestätigt durch die positive Erfahrung des Gläubigen, welcher den Sohn bekennt (1, 9) als das, was er ist, und sich bewusst ist, in ihm die Erkenntniss des Vaters zu besitzen. Das *καί* (auch) entspricht dem *οὐδέ* (auch nicht). So schliesst der Apostel seine die intendirte Ermahnung vorbereitende Erörterung ab, indem noch einmal, wie V. 20 f. im Verhältniss zu V. 18 f., dem Antichrist das gläubige und bekennende Glied der Gemeinde gegenübertritt, da es ja dieser Gegensatz ist, welchen die folgende Ermahnung ins Auge fasst.

2, 24—27. Ermahnung zum Bleiben in der rechten Lehre*). Mit dem höchst nachdrücklichen Nomin. abs. *ὑμεῖς*, der erst in *ἐν ὑμῖν* aufgenommen und in die Konstruktion eingereiht wird (vgl. z. B. Evang. 17, 2), wendet sich der Apostel von dem über den Gesichtspunkt seiner Ermahnung V. 18—23 Gesagten zu der Ermahnung selbst. Dieselbe tritt aber nicht in der Form einer ganz allgemeinen Meditation über die aus jenem Gesichtspunkte sich ergebenden Pflichten auf, wie 1, 6 ff. 2, 9 ff., sondern in Form einer direkt an die Leser gerichteten Ermahnung, wie 2, 15, weil, ähnlich wie V. 12 ff., in 20 f. die Leser des Briefes bereits als solche bezeichnet sind, die kraft ihrer Salbung die Wahrheit kennen, welche die Antichristen bekämpfen. Diese Wahrheit hat ihnen aber nicht erst der Geist offenbart, sondern das Wort der Verkündigung, welches sie gehört haben von Anfang (*ὃ ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς*); denn so gewiss es zu jener zuversichtlich gewissen Erkenntniss, d. h. zu dem rechten Wissen nur kommen kann, wenn der Geist das volle Verständniss und die Gewissheit von der Wahrheit des gehörten Wortes wirkt, so muss doch, da es sich in ihm um eine heilsgeschichtliche Thatsache handelt, diese zuerst

---

*) V. 24. Die Rcpt. hat das verbindende *ουν* hinzugefügt (KL). Das *εν* vor *τ. πατρι* fehlt in B; es ist von WH. eingeklammert, von Lchm. gestrichen. — V. 25. Das *υμιν* (B. Lchm. ed. min.) statt *ημιν* kann wohl echt sein. — V. 27. Die Rcpt. hat *εν υμιν* vor *μενει* gestellt (KL), *το αυτο χρισμ.* (AKL) st. *το αυτου χρ.* und *μενειτε* (KL) st. *μενετε.* WH. hat a. R. *αλλα* nach B st. *αλλ ως.*

von den Augenzeugen verkündigt werden. Nun haben sie aber vom Anfang ihres Christenlebens an (*ἀπ' ἀρχῆς*, wie V. 7) gehört, um was es sich gegenüber den Antichristen handelt, dass nämlich Jesus der Christ (V. 22), d. h. der gottgesandte Heilsmittler im johanneischen Sinne ist. Es kommt also Alles darauf an, dass diese von ihnen bei jenem Hören innerlich aufgenommene Thatsache nun auch in ihnen als der beseelende und normirende Mittelpunkt ihres ganzen geistigen Lebens bleibe (*ἐν ὑμῖν μενέτω*, vgl. Evang. 15, 7), was natürlich nur geschehen kann, wenn sie das gehörte Wort bewahren (vgl. Evang. 12, 47), so dass jenes Bleiben von ihnen verlangt werden kann *). — *ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ*) Damit geht die begonnene Paränese sofort wieder in die Form der Meditation über, welche die Folge davon erörtert, wenn die vorige Ermahnung befolgt sein wird. Dass jetzt in dem *ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε* der präpositionelle Zusatz voransteht, hat seinen Grund darin, dass hier der Nachdruck auf dem Motiv liegt, welches das Gehörthaben von Anfang für das Verbleiben des so lange bereits Besessenen in ihnen involvirt, während er vorher darauf lag, dass sie es bereits durch Hören in sich aufgenommen haben, und also zum Bleiben des Gehörten in ihnen ermahnt werden konnten. — *καὶ ὑμεῖς*) setzt natürlich nicht die Leser irgend welchen anderen Personen gegenüber, sondern betont, dass jenem Bleiben des Wortes in ihnen ihr Bleiben naturgemäss entspreche. Ist nemlich der Inhalt der in ihnen bleibenden Verkündigung die Thatsache, dass Jesus der Christ ist, so werden sie sich auch in den, in welchem sie den Heilsmittler erkannt haben, immer aufs Neue mit ihrem ganzen Sein und Leben versenken; und, weil er der Heilsmittler ist, sofern in dem fleischgewordenen Sohne der Vater offenbar geworden, werden sie in ihm und dem Vater bleiben (*ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε*). Es wird dann die höchste, innerlichste, mystische Gemeinschaft mit Gott (V. 5 f.), den sie allezeit im Sohne schauen, hergestellt sein. — V. 25. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία*) Wenn nicht aller

---

*) Das *ὑμεῖς* ist also weder Vokativ (Plus., Ebr.), noch das trajicirte Subjekt des Relativsatzes (Bng., de W.), wodurch es einen im Kontext ganz unmotivirten Nachdruck im Gegensatz zu anderen Personen erhielte. Aber auch zum Hauptsatz gezogen, bildet es nicht einen Gegensatz gegen die Antichristen (de W., Hth. nach Theoph.), da ja zuletzt von dem *ὁμολογῶν* die Rede war. Ebensowenig freilich enthält der Satz eine Folgerung aus dem Vorigen (Dstrd., Brn.), wie ihn die Rcpt. mit ihrem *οὖν* herstellen wollte. Dass das *ἐν ὑμῖν* nicht so viel wie *παρά* ist (Theoph., Lth.), versteht sich von selbst.

Zusammenhang mit dem Vorigen zerrissen werden soll, kann das αὕτη nicht, wie 1, 5, vorwärts weisen (so die meisten Ausleger) auf ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, das ja in dieser Form als selbstständiges Glied des Hauptsatzes garnicht einmal dasteht, sondern durch Attraktion in den Relativsatz verschlungen ist; denn da der Satz nicht die Fortsetzung des Hauptsatzes in V. 24b ist (Lck., Ebr.), so ist es durchaus willkürlich, den Gedanken zu ergänzen, dass die weitere Folge jenes Bleibens in Gott das ewige Leben ist (de W., Hth.). Vielmehr weist αὕτη auf das Bleiben im Sohne und im Vater zurück und ist nur dem Genus nach durch das Prädikat des Satzes attrahirt (Snd., Hpt.). Wie gross der Segen ist, welcher aus dem Bleiben des Wortes in ihnen fliesst, wird dadurch erläutert, dass jenes Bleiben im Sohne und im Vater nichts Geringeres ist, als die bekannte Gottesverheissung κατ᾽ ἐξοχήν, d. h. natürlich das von Gott Verheissene (gegen Brn.). Denn dass das Subjekt in ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν nicht, wie allgemein angenommen wird, Christus, sondern Gott ist, folgt, auch abgesehen davon, dass die Verheissung des ewigen Lebens garnicht erst durch Christum gegeben ist, daraus, dass ἐν τ. πατρί nicht nur das zuletzt genannte Subjekt war, sondern dass es bei dem Bleiben im Sohne und im Vater doch immer, wie bei dem Haben des Sohnes und des Vaters (V. 23), zuletzt auf die Gemeinschaft mit Gott ankommt, wofür der Sohn nur der Vermittler ist, jener also Hauptsubjekt ist und bleibt. Nun ist ja aber von einer Gottesverheissung, welche auf jenes Bleiben geht, nichts bekannt, wohl aber ist das ewige Leben das bekannte Ziel aller göttlichen Heilsverheissungen (vgl. Jac. 1, 12). Darum wird nun noch gesagt, dass jenes μένειν ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρί eben jenes verheissene ewige Leben sei, und da der Begriff der uns gegebenen Verheissung im Relativsatz zum Akkusativ geworden, so musste nun auch das τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον durch denselben attrahirt werden. Jenes Bleiben ist die Verheissung, die er uns gab, als er uns das ewige Leben verhiess; denn es ist klar, dass ein dauerndes Versenktsein unseres ganzen geistigen Seins und Lebens in den Sohn und Vater dasselbe zu einem ewigen und unvergänglichen macht, da das Lebenselement, in welchem es dann wurzelt, die ewige Gottheit selbst ist. Ein Leben in der Gemeinschaft mit dem Vater war auch das ewige Leben, das zuerst in Christo kund geworden (1, 2). Wenn aber das Schauen Gottes, worin überall in der Schrift die ganze Seligkeit des ewigen Lebens befasst gedacht ist, uns bereits diesseits durch die Offenbarung Gottes in Christo

gegeben ist, so dass die durch ihn vermittelte Gotteserkenntniss selbst als ewiges Leben bezeichnet werden kann (1, 1, vgl. Evang. 17, 3), so ist ja jenes Bleiben in dem Sohne und Vater nichts Anderes, als das dauernde Versenktsein unseres geistigen Seins und Lebens in das höchste und seligste Erkenntnissobjekt.

V. 26 f. *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν*) Ausdrücklich reflektirt der Apostel darauf, dass er die Ermahnung zum Bleiben (V. 24 f.) an die Leser gerichtet hat um derer willen, die sie verführen (*περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς*); denn es wäre ja ein unberechtigtes Misstrauen, wenn man Jemand zum Verbleiben auf seinem Standpunkt ermahnen wollte, ohne dass irgend ein Anlass gegeben wäre, der ihn davon abbringen könnte. In der V. 18 charakterisirten Situation liegt aber ein solcher vor. In den beiden ersten Meditationen handelte es sich nur um die Bewährung ihres Bleibens (V. 5 f. V. 10); allein wenn an dem Auftreten der antichristlichen Irrlehrer das Dasein der letzten Stunde erkannt wird, dann droht die Gefahr, durch dieselben verführt zu werden, so dass es Noth thut, zum Bleiben auf dem Standpunkte zu ermahnen, von dem jene abführen wollen *). — V. 27. *καὶ ὑμεῖς*) setzt die Reflexion über den Gesichtspunkt, unter welchem die Ermahnung V. 24 f. aufgefasst sein will, fort. Der strukturlos vorantretende Nomin. abs. (vgl. V. 24) hebt mit Nachdruck hervor, dass auch die Beschaffenheit der Leser dabei in Betracht kommt, wie ja die grundlegende Erörterung ausdrücklich dem über die Antichristen Gesagten (V. 18 f.) gegenübergestellt hatte, was im Gegensatze zu denselben von ihnen galt. — *τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ᾽ αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν*) Nicht ein Vertrauen

---

*) Gewöhnlich bezieht man das *ταῦτα* auf das V. 18—25 Geschriebene (vgl. Hth., Brn., Wstc.); allein es wäre doch überaus zwecklos, den Lesern den Gegenstand anzugeben, welchen er V. 18—23 erörtert hat, ganz abgesehen davon, dass ja V. 21 ff. selbst nur eine Reflexion über das V. 18 f. Geschriebene ist. Nicht den Gegenstand seines Schreibens meint er, sondern den neuen Gesichtspunkt giebt er an, um den sich seine paränetische Meditation dreht. Daher werden auch hier nicht, wie V. 18, die Antichristen genannt, sondern sie werden als solche charakterisirt, welche sie auf einen Irrweg führen (vgl. 1, 8), indem sie die Leser verführen, nicht das gehörte Wort zu bewahren, sondern ihre seelenverderbliche Lüge anzunehmen. Ueber den Erfolg dieses ihres Thuns kann das Part. Praes. natürlich nichts aussagen (gegen Brn.); dass der Apostel ihn als einen möglichen denkt, liegt von selbst darin, dass er ihretwegen zum Bleiben ermahnt (vgl. zu V. 19), da sonst ja das Vorhandensein solcher *πλανῶντες* nicht der Anlass seiner Ermahnung wäre.

zu den Lesern spricht der Apostel aus (Ebr., de W.), sondern die Thatsache, dass das Salböl, welches sie von Gott als dem Urquell aller Salbung empfangen haben, bei ihnen bleibt; denn der Geist, mit dem sie gesalbt sind, ist ja nach Evang. 14, 16 ausdrücklich ihnen gegeben, damit er bei ihnen bleibe in Ewigkeit. Das aber war es gerade, was er V. 20 als ihnen im Gegensatz zu den Antichristen charakteristisch hervorhob, dass sie im bleibenden Besitz dieses Salböls sind; und dies ist auch hier der zweite Gesichtspunkt, unter welchem seine Ermahnung V. 24 f. aufgefasst sein will. Denn wenn die Gefahr drohte, dass wegen unvollkommenen Verständnisses des Wortes, das sie von Anfang gehört haben, sie zum Verlassen dieses Wortes verführt werden könnten, so wäre ja seine Aufgabe nicht, sie zum Festhalten desselben bloss zu ermahnen, sondern vor Allem ihnen den vollen Sinn und die Bedeutung dieses Wortes klarzulegen, was er doch mit keinem Worte thut. Nun ist aber gerade die Folge jenes Bleibens des Salböls in ihnen, dass sie nicht Noth haben, dass einer sie lehre (*καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς*), da es die Aufgabe des Geistes, den sie empfangen haben und dauernd besitzen, ist, sie das volle Verständniss dieses Wortes zu lehren *). — *ἀλλ'*) kann nur im Gegensatz zu dieser negativen Aussage über das, was die Folge des

---

*) Warum *τὸ χρῖσμα* als Akkusativ gedacht sein soll (Brn., Hth.), als ob dem Apostel ein *ἔχετε* vorschwebte, ist nicht abzusehen, da ja V. 24 der Relativsatz das *ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς* genau wie hier den Nominativ des Satzes bildet, in dessen Struktur nachher das *ὑμεῖς* eingereiht wird (vgl. *μένει ἐν ὑμῖν*). Ebensowenig ist einzusehen, woher das *ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ* hier beweisen soll, dass *αὐτοῦ* auf Christum geht, wie sämmtliche Ausleger annehmen, da das *αὐτός* V. 25 auf Gott geht. Auch hier steht ja nicht einmal *παρ' αὐτοῦ,* wobei der *αὐτός* als der Gebende thätig gedacht wäre, sondern *ἀπ' αὐτοῦ,* das lediglich auf den Inhaber und die Quelle des *χρῖσμα* hinweist (vgl. zu V. 20). Das *ἵνα* nach *χρείαν ἔχετε* ist die reine Umschreibung des Infinitiv, wie Evang. 2, 25. 16, 30. Jeder Versuch, die Zweckbedeutung festzuhalten (vgl. Lck., Dstrd., Brn.), führt nicht nur zu Künsteleien, sondern verschiebt den Gedanken; denn es handelt sich nur um den Gegenstand, dessen sie nicht bedürfen, nicht aber um die Erörterung einer Bedürftigkeit, deren Befriedigung die Absicht des Lehrens wecken würde. Ganz verfehlt war es auch, den Apostel dahin zu verstehen, dass sie keine Belehrung durch die Irrlehrer bedürfen (Snd. nach Aelteren). Dass dem *χρῖσμα* ein Belehren beigelegt ist, beweist natürlich nicht, dass dasselbe persönlich gedacht ist (Hth.); die Absicht, das Bedürfniss menschlichen Belehrens auszuschliessen, brachte es mit sich, dass die das rechte Verständniss des Wortes wirkende Gotteskraft des Geistes hier als belehrende bezeichnet ist.

dauernden Geistesbesitzes ist, eine positive darüber einführen, dass das von diesem χρῖσμα ausgehende Lehren alles menschliche Lehren ausschliesst. Das ὡς ist demnach einfach vergleichend und besagt, dass ebenso, wie das von ihm herrührende Salböl (τὸ αὐτοῦ χρῖσμα), eben weil es von dem allwissenden Gott stammt, sie belehrt über alle Dinge (διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων), so dass menschlichem Lehren nichts mehr zu ergänzen bleibt, so auch (καί, verstärkend, wie so oft nach Vergleichungspartikeln, vgl. Mtth. 6, 10), eben weil es von dem wahrhaftigen Gott stammt, der nicht lügt, was es lehrt, wahr und ist nicht Lüge (ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, vgl. V. 21), so dass menschliches Lehren auch nichts zu verbessern fände. Daraus folgt dann freilich, dass der Geist nicht nur in alle Wahrheit leitet (vgl. Evang. 16, 13), sondern auch die volle Gewissheit von der Wahrheit dessen wirkt, was er als den Sinn des gehörten Wortes verstehen gelehrt hat (vgl. zu V. 24). Erst nachdem so die volle Bedeutung der Ermahnung V. 24 f. im nochmaligen Rückblick auf ihren Gegensatz zu den Irrlehrern klargestellt ist, kann der Apostel zu derselben zurückkehren und sie nun in veränderter Form, welche sie durch die voraufgeschickte Meditation erhält, an dieselbe anfügen. — καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς) weist auf das über die lehrende Thätigkeit des χρῖσμα Gesagte zurück. Dem entsprechend (καθώς, wie V. 6. 18), wie der Geist sie gelehrt hat, können sie nun ermahnt werden, in Gott zu bleiben (μένετε ἐν αὐτῷ). Sie könnten das nicht, wenn das Wort, dessen Bleiben in ihnen ihr Bleiben in Gott zur nothwendigen Folge hat (V. 24), ihnen irgendwie noch ein dunkles oder ungewisses Wort wäre; aber da er sie eben als solche charakterisirt hat, in denen der Geist als das Prinzip aller Erleuchtung und Gewissheit bleibt, so müssen sie nun sich immer aufs Neue mit ihrem ganzen Sein und Leben in den versenken, den jenes Wort sie als in Christo offenbar geworden erkennen lehrt *).

---

*) Die Annahme, dass das ὡς in καθώς aufgenommen werde und so μένετε ἐν αὐτῷ zu diesen beiden Sätzen den Hauptsatz bilde (Lck., de W., Nndr., Dstrd., Ew., Brn., Rth., Wstc. nach Oec. Theoph.), scheitert schon daran, dass zu der negativen Aussage καὶ οὐ χρείαν ἔχετε κτλ. nicht eine Ermahnung, sondern nur eine positive Aussage den Gegensatz bilden kann; sie nöthigt καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος zu parenthesiren, obwohl nichts dem Leser andeutet, dass noch eine Vollendung des Satzes zu erwarten steht, wie etwa bei der Parenthese 1, 2; sie macht das καί vor καθώς zu einem offenbar störenden Einschiebsel, da ein ἀλλά nicht durch καί wieder aufgenommen werden kann; sie übersieht, dass καθώς (dem entsprechend

Das Thema dieser dritten einleitenden Meditation (V. 18) ergiebt aber noch einen ganz anderen Gesichtspunkt, indem mit der letzten Stunde, welche durch das Aufgetretensein der Antichristen signalisirt ist, zugleich die Parusie und die Endvollendung unmittelbar nahe gerückt ist. Die Meditation des Apostels wendet sich nun dieser Seite der gegenwärtigen Situation der Leser zu (2, 28—3, 2), um dann die Verpflichtung zu erörtern, die sich aus ihr ergiebt (3, 3—6).

2, 28—3, 6. Die Parusie und die Endvollendung*). *καὶ νῦν*) Der allgemeinen und für alle Zeit geltenden Ermahnung V. 27 reiht der Apostel eine neue an, welche bestimmt den gegenwärtigen Zeitpunkt ins Auge fasst, wie er in V. 18 charakterisirt war. Nur durch den

---

wie) keineswegs dasselbe ist, wie das einfache *ὡς* (ebenso wie), vielmehr eine argumentirende Vergleichung einleitet, und vermag den Wechsel des *διδάσκει* und *ἐδίδαξεν* nicht zu erklären. Dass die Lesart *τὸ αὐτὸ χρ.* (s. d. textkrit. Anm.) auch exegetisch unhaltbar ist, erhellt daraus, dass zur Hervorhebung der Selbigkeit des Geistes im Kontext gar kein Anlass vorliegt. Subjekt zu *ἀληθές* kann, wie das folgende *ψεῦδος* (nicht *ψευδές*, wie CP lesen) zeigt, nicht das *χρῖσμα* selbst sein (Lck., de W., Brckn., Dstrd., Ebr., Ew., Brn.); und es bedarf dieser Annahme nicht, da die Prädikate eben zeigen, dass es sich um die Qualität dessen handelt, was der Geist sie lehrt. Wenn man das *μένετε* indikativisch nimmt (Brckn., Wstc.), bricht man, ebenso wie die Rcpt. mit ihrem Fut., der Gedankenentwickelung die Spitze ab und kommt zu einer leeren Wiederholung der Verheissung in V. 24. Das *ἐν αὐτῷ*, das die meisten Ausleger wegen ihrer falschen Fassung des zweimaligen *αὐτοῦ* auf Christus beziehen, scheint natürlicher auf das *χρῖσμα* (Ersm.) oder die Lehre des *χρῖσμα* (BCr.) bezogen zu werden; aber der Hauptzielpunkt für den Apostel bleibt doch immer die Gottesgemeinschaft, und die offenbare Wiederaufnahme des *μένετε ἐν αὐτῷ* in V. 28 macht diese Deutung unmöglich.

*) V. 28. Die Rcpt. hat *οταν* (KL) st. *εαν* und *εχωμεν* (ℵKL, Trg. a. R.) st. *σχωμεν*. — V. 29. Das *και*, das in BKL Rcpt. fehlt, hat Lchm. gestrichen, Trg. a. R. i. Kl., Wstc. überhaupt nur an den Rand gesetzt; es ist wahrscheinlich verstärkender Zusatz. Die Rcpt. schreibt nach P *γεγεννηται* mit einfachem *ν*. — 3, 1 hat B mit K *υμιν* und mit AC *ημας*, während K beide Male *υμ.*, AC beide Male *ημ.* haben und ℵLP *ημιν—υμας*. Die neueren Editoren lesen sämmtlich mit der Rcpt. *ημιν—ημας*, das doch kaum genügend bezeugt und jedenfalls der Konformation verdächtig ist. Dann aber ist die Lesart von B die wahrscheinlichere, da sich, wenn einmal der Verf. *ημιν* schrieb, ein Grund zum Uebergang in *υμας* gar nicht denken lässt und die Differenz in ℵLP leicht durch halbe Korrektur entstand, und da die Aenderung des *υμιν* in *ημιν* nach dem *κληθωμεν και εσμεν* ungleich näher lag, wie die Aenderung von *ημιν* nach *ιδετε* in *υμιν*. — Das *και εσμεν* ist in der Rcpt. (KL) unverstanden ausgefallen. — V. 2 hat die Rcpt. die ganz unpassende Verbindungspartikel *δέ* (KL) eingefügt.

Ton zärtlicher Liebe in der erneuten Anrede den Eindruck verstärkend (τεκνία, wie 2, 1), scheint er freilich die Ermahnung, mit welcher der vorige Abschnitt schloss, lediglich aufzunehmen (μένετε ἐν αὐτῷ); allein die neue Wendung des Gedankens liegt auf dem folgenden Absichtssatz (ἵνα, vgl. Hpt.), d. h. auf dem neuen Motiv, welches die Ermahnung Angesichts der mit der ἐσχάτη ὥρα nahenden Parusie gewinnt*). Eben darum kann der Blick auf dieselbe auch nicht mit ὅταν (vgl. die Rcpt.) eingeleitet werden, wodurch ja gerade ihr Zeitpunkt als noch unbestimmt hingestellt würde (Win. § 42, 5), während derselbe, soweit er für die Ermahnung des Apostels in Betracht kommt, d. h. als ein unmittelbar naher, dem Apostel unbedingt gewiss ist. Das ἐὰν φανερωθῇ setzt darum nur den Fall einer objektiven Möglichkeit, die sich in der gegebenen Situation (νῦν) in jedem Augenblick verwirklichen kann (vgl. zu 1, 6), ohne darauf zu reflektiren, wann sie sich verwirklichen wird. Das φανεροῦσθαι bezeichnet auch hier nicht das Sichtbarwerden eines Unsichtbaren, sondern das Offenbarwerden eines noch Unbekannten (vgl. 1, 2). Nach der hergebrachten Beziehung des ἐν αὐτῷ auf Christum denkt man dabei an diesen und vergleicht 3, 5. 8, wo das φανεροῦσθαι von dem Offenbarwerden bei seinem ersten Kommen steht, übersieht aber, dass gerade darum seine Parusie nicht mehr als eine φανέρωσις bezeichnet werden kann, da dem Apostel, der in dem ganzen irdischen Leben Christi die göttliche Herrlichkeit des Logos geschaut hat (Evang. 1, 14) und dieselbe in aller seiner Wirksamkeit verkündigt (1, 3), die Offenbarung derselben bei seiner Wiederkunft nicht mehr als etwas Unbekanntes offenbar werden kann. Es kann also nur Gott selbst gemeint sein, der bei der Wiederkunft Christi als der die Endvollendung herbeiführende offenbar wird. Wie alle Gottesoffenbarung in der Schrift Thatoffen-

*) Das νῦν ist also rein zeitlich zu nehmen (2, 18) und nicht folgernd; denn darum, weil eine auf den gegenwärtigen Zeitpunkt bezügliche Mahnung ausgesprochen wird, kann man nicht sagen, dass dieselbe aus ihm gefolgert werde (Hth. u. A.), wodurch nur die beiden Anwendungen des νῦν unklar vermischt werden. Folgernd ist νῦν nur, wenn es nicht auf irgendwelche Zeitverhältnisse, sondern auf den innerhalb einer Gedankenentwicklung sich ergebenden Moment bezogen wird, d. h. das sich aus den klargelegten Prämissen ergebende Resultat einführt. Bei Johannes, der eine dialektische Gedankenentwicklung überhaupt nicht kennt, kommt es begreiflicher Weise überhaupt so nicht vor. Dieser Uebergang zeigt übrigens klar genug, dass unser Vers nicht Abschluss eines Theils (so gew., vgl. Lck., de W., Dstrd., Brn.) sein kann, auch wenn man ihn zugleich als Einleitung zu dem V. 29 beginnenden neuen Theil betrachtet (Hth., Rth.).

barung ist und Gott immer nur dann erkannt ist, wenn er in seinen Offenbarungsthaten erkannt wird (vgl. Evang. 4, 22), so ist er nach der Seite, nach welcher er in der Heilsvollendung offenbar wird, noch ganz unbekannt, ehe er dieselbe mit der Wiederkunft Christi herbeiführt, was darum auch nicht ausschliesst, dass er in Christo ganz Licht (1, 5) d. h. nach seinem tiefsten Wesen, soweit es sich in der irdischen Erscheinung Christi erschliessen sollte, ganz erkennbar geworden. — *σχῶμεν παῤῥησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν*) So oft auch *παῤῥησία* von der Freimüthigkeit im Reden vorkommt (Evang. 10, 24. 11, 14), so ist es doch durchaus willkürlich, den Begriff darauf zu beschränken (Hpt., Wstc.); es bezeichnet vielmehr die freimüthige Zuversicht, welche der Christ Angesichts des ihm bei der Wiederkunft Christi offenbar werdenden Gottes hat. Den Gegensatz zu solcher Gemüthsstimmung bildet aber nicht das Beschämt- und Hinweggewiesenwerden (Brn.), sondern das Sichschämen (vgl. Prov. 13, 5 f. Luc. 16, 3. 1 Petr. 4, 16), wobei das *ἀπ' αὐτοῦ* natürlich nicht vor ihm (Lth., Ew.) heisst, sondern in prägnanter Konstruktion den Gedanken anknüpft, dass man aus Scham vor ihm sich zu verbergen trachtet, statt ihm freimüthig vor Augen zu treten. Auf Letzteres muss natürlich die Absicht jedes Christen gerichtet sein, wie die des Apostels, der sich darin ganz mit ihnen zusammenschliesst (vgl. die 1. Pers. Plur.); und damit sie erreicht werden könne, ermahnt der Apostel, zu bleiben in Gott. Sind wir hier mit unserem ganzen Leben und Wesen dauernd versenkt geblieben in das durch Christum offenbarte Wesen Gottes, so kann natürlich auch das bei der Wiederkunft Christi offenbar werdende uns nicht mehr ein fremdes und schreckhaftes sein; die mystische Gottesgemeinschaft hier kann vielmehr nur zur vollendeten Gottesgemeinschaft dort führen. Freilich heisst *ἐν τῇ παρουσίᾳ* weder: bei der Wiederkunft, noch kann das *αὐτοῦ* nach dem ganzen Kontext auf Christum gehen; allein eine „Anwesenheit“ (1 Kor. 16, 17) des einst bereits auf Erden gewesenen und zum Himmel erhöhten Christus ist eben ohne seine Wiederkunft nicht möglich, und dass in seinem Messias Jehova selbst zu seinem Volke kommt, steht ja dem christlichen Bewusstsein von vornherein fest (vgl. Luc. 1, 17. 76). Eben auf diese Anwesenheit Gottes, welcher in seinem Messias kommt, um bei seiner Gemeinde Wohnung zu machen, kommt es aber in diesem Zusammenhang an, wo es sich darum handelt, was zu thun sei, damit wir dieser vollendeten Gottesgemeinschaft würdig werden und mit Freudigkeit vor das Angesicht dessen treten können, der, wenn er kommt, um die Heils-

vollendung zu bringen, natürlich erst die Entscheidung treffen muss, wer derselben würdig sei und wer nicht*). Bemerke übrigens, wie mit der Erwähnung der παῤῥησία hier ein Ton anklingt, der durch die ganze Hauptausführung des Briefes als Grundton hindurchgeht (3, 21. 4, 17. 5, 14). — V. 29. ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν) kann so wenig einen völlig neuen Theil beginnen (vgl. die Anm. auf S. 83), dass die Reflexion auf den hier gesetzten Fall sich überhaupt nur aus dem Zusammenhange mit V. 28 erklärt. Denn offenbar steht dem ἐὰν ἐφανερώθη, welches voraussetzt, dass bei dem Kommen Gottes zur Heilsvollendung uns etwas noch ganz Unbekanntes offenbar wird, gegenüber, was wir von dem dann Offenbarwerdenden schon jetzt wissen. Indem aber gerade das Moment seiner richterlichen Gerechtigkeit, das ja allerdings bei seinem Kommen zur Endvollendung gar nicht fehlen kann und doch im A. wie im N. T. überall gleich stark hervortritt, hervorgehoben wird, erhellt nur aufs Neue der enge Zusammenhang mit V. 28, wo ja bei der Reflexion auf die freimüthige Zuversicht eben der Gedanke an diese richterliche Gerechtigkeit zum Grunde lag, bei der es sich darum handelt, wer vor ihr bestehen kann und wer nicht. Der Apostel setzt den Fall, dass ihnen jene Eigenschaft Gottes bekannt sei, ohne seinerseits zu entscheiden, ob der-

---

*) Wie alles Vorhergegangene zeigt, dass das Subjekt von ἐφανερώθη, auf welches das zweimalige αὐτοῦ geht, Gott ist, so gestehen auch alle neueren Ausleger zu, dass in V. 29 nur Gott Subjekt sein kann. Dann tritt aber, wenn in V. 28 Christus Subjekt sein soll, ein harter, durch nichts angedeuteter Subjektswechsel ein, der sich weder dadurch erklärt, dass hier ein ganz neuer Abschnitt beginnt (vgl. Dstrd., Brn.), was durchaus nicht der Fall und jedenfalls in keiner Weise markirt ist, so dass man auf den naturgemäss doch fliessenden Zusammenhang des Briefes verzichten dürfte, noch dadurch, dass der Verf. überall Christum und Gott zusammendenkt (so gew., vgl. noch Wstc.), was doch, wenn er zugestandener Massen sonst überall einen oder den anderen ausdrücklich bezeichnet, nicht erklären kann, dass er nur hier im Ausdruck unklar lässt, wen er meint. Vielmehr erhellt daraus, dass der Apostel Gott überall als in Christo offenbar werdend denkt, nur, wie er in unserem offenbar sachlich von der Wiederkunft Christi handelnden Verse überall von einem Offenbarwerden Gottes und von seiner Anwesenheit reden kann. Das ἐάν ist durch die Bemerkung der Ausleger, dass es nicht auf die Zeit, sondern auf die Wirklichkeit des Offenbarwerdens gehe, nicht erklärt, und der Unterschied, den Hpt. zwischen φανέρωσις und ἀποκάλυψις macht, dass jenes ein Sichtbarwerden längst wirksamer Potenzen, dieses das Offenbarwerden von etwas gänzlich Neuem sei, ist nicht nur ganz willkürlich, sondern widerspricht dem joh. Begriff des φανεροῦσθαι (vgl. zu 1, 2).

selbe bei ihnen statt hat oder nicht (vgl. zu 1, 6), weil er nicht gewiss ist, ob die Konsequenz, die er daraus ziehen will, den Lesern auch zum Bewusstsein gekommen ist; und, wenn Letzteres nicht der Fall ist, dadurch in Frage gestellt wird, ob jene Prämisse ihnen auch klar sei. Dann aber kann das *γινώσκετε* nur Indikativ und nicht Imperativ sein (Vlg., Grot., Lck., de W., Erdm., Ebr., Brn., Wstc.), wofür ja die Imperative V. 28. 3, 1 durchaus nichts beweisen können, da es sich hier nicht um Ermahnung, sondern um eine Erörterung darüber handelt, was mit dem Bewusstsein von der richterlichen Gerechtigkeit Gottes nothwendig gegeben ist, nämlich die Erkenntniss *ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.* Die richterliche Gerechtigkeit Gottes setzt ja eine Norm voraus, nach welcher Gott richtet, und der Inbegriff alles normalen, d. h. dieser Norm entsprechenden Wesens ist eben die *δικαιοσύνη* nach alttestamentlichem Sprachgebrauch. Das *ποιεῖν τὴν δικ.* bezeichnet daher im A. T. (Gen. 18, 19. Jes. 56, 1), wie im N. T. (Mtth. 6, 1) nichts Anderes, als das Thun des dieser gottgesetzten Norm Entsprechenden. Darin stimmen nun alle neueren Ausleger gegen ältere (vgl. Episcopius) überein, dass hier das Thun der Gerechtigkeit als Kennzeichen des Gezeugtseins aus Gott (Bem. das Perf.) gesetzt wird. Der Verf. betont aber gerade diese Folge des Gezeugtseins aus Gott, weil der gerechte Richter den, welcher die Gerechtigkeit übt, d. h. nach derselben Norm handelt, nach welcher er richtet, doch offenbar nicht verdammen kann. Dann aber hängt unsere freimüthige Zuversicht Angesichts des nahenden Richters von dieser Gerechtigkeitsübung ab, die ohnehin als eine in sichtbaren Thaten bestehende wir allein mit voller Sicherheit beurtheilen können. Nun hatte er V. 28 diese Zuversicht aber indirekt von dem Bleiben in Gott abhängig gemacht; woher dieses aber uns der Annahme im Gericht gewiss mache, ist nicht so ohne Weiteres klar. Es zeigt sich also auch darin der enge Zusammenhang zwischen V. 28 und V. 29, dass die Voraussetzung jenes Verses in diesem erläutert wird. Das geschieht freilich nur, wenn man erkennt, dass die Zeugung aus Gott die nothwendige Folge der mystischen Lebensgemeinschaft mit Gott ist, zu deren ununterbrochener Fortsetzung sie das *μένετε ἐν αὐτῷ* aufforderte (vgl. Hpt.). Man kann sich mit seinem Wesen und Leben nicht in Gott versenken, ohne dass Gottes Wesen in uns wirksam wird und unser ganzes Wesen und Leben sich gleichgestaltet. Diese Gotteswirkung nennt aber Johannes die Zeugung aus Gott.

Freilich ist auch dies ein innerer, an sich nicht sichtbarer Akt, der aber in seinen Folgen sicher erkannt werden kann; denn wenn wir wissen, dass Gott gerecht ist, so müssen wir ja erkennen, dass jeder, der die Gerechtigkeit übt, in seinem ganzen Wesen und Leben von dem Gott bestimmt ist, der nach der Norm, an welche er sich als Richter bindet, auch das Wesen und Leben des Menschen neugestalten wird, während doch aus sich selbst das keiner kann (vgl. das *πᾶς*). Darum kann uns freilich das Bleiben in Gott die Zuversicht Angesichts des Richters nur geben, sofern im Thun der Gerechtigkeit zur sichtbaren Erscheinung kommt, dass wir in jenem Bleiben die Gotteswirkung erfahren haben, welche uns ihm wohlgefällig macht. Damit ist wieder ein Ton angeschlagen, der von V. 7 an der Ausgangspunkt der Hauptauseinandersetzung des Briefes wird *).

Kap. III.

V. 1 f. *ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ*) Unter der Voraussetzung, dass die Leser, die ja 2, 28 zum Bleiben in Gott ermahnt werden, also bereits in der mystischen Lebensgemeinschaft mit ihm stehen, auch

---

*) Auf den Gedanken, dass in *δίκαιός ἐστιν* Christus Subjekt sei (Bng., Rickli, Rth.), konnte man nur von dem richtigen Gefühl aus kommen, dass, wenn man V. 28 Christum zum Subjekt gemacht hatte, dasselbe auch hier festgehalten werden müsse. Das aber wird unmöglich gemacht durch das *ἐξ αὐτοῦ γεγένν.*, da von einem Gezeugtsein aus Christo Johannes nirgends redet, sondern stets von einem Gezeugtsein aus Gott; denn dass man nicht *δίκαιος* auf Christum und *ἐξ αὐτοῦ* auf Gott beziehen kann (Lck.), liegt doch klar vor Augen. Man darf sich nicht verleiten lassen, den biblischen Begriff der Gerechtigkeit (vgl. zu 1, 9) hier umzubiegen in den der normalen Beschaffenheit, als ob nur, wenn beides in gleichem Sinne genommen werde, der Gedanke klar heraustrete, dass nur der gerechte Gott einen gerechten Menschen erzeugen kann, wie überall Gleiches nur Gleiches erzeugt. Denn es steht eben mit Absicht nicht da, dass jeder *δίκαιος* aus ihm gezeugt ist, sondern jeder, der die Gerechtigkeit übt, und der Gedanke ist, wie oben gezeigt, auf Grund des alttestamentlichen Begriffs der Gerechtigkeit ein durchaus klar vermittelter. Ob das *καί* echt ist, lässt sich auch aus exegetischen Gründen nicht sicher feststellen. Steht es, so betont es die Korrespondenz zwischen dem *δίκαιον εἶναι* Gottes und dem *ποιεῖν τ. δικαιοσύνην* des Menschen; aber diese Betonung ist weder nothwendig, noch einmal recht passend, da sie ja eben in der Einführung der Vorstellung von der Zeugung aus Gott liegt.

jene Gotteswirkungen an sich erfahren haben, welche er 2, 29 als ein Gezeugtsein aus Gott bezeichnete, fordert der Apostel die Leser auf zur Betrachtung der wunderbaren göttlichen Liebe, welche das voraussetzt. Es sind sichtbare Thatsachen, in denen sich vollzogen hat, worum es sich hier handelt (*ἴδετε*). Die wunderbare Beschaffenheit der Liebe, welche durch *ποταπός* bezeichnet wird (Luc. 1, 29), besteht aber hier, wie oft (Mrc. 13, 1), in ihrer wunderbaren Grösse (vgl. Evang. 3, 16: *οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεός*). Man darf nicht *ἀγάπην* metonymisch für: Liebesbeweis nehmen (Grot., Nndr.), wozu ja das Perf. *δέδωκεν* nicht passt, in welchem die Liebe als ein Geschenk betrachtet ist, welches uns zu eigen gegeben ist, so dass wir dieselbe nun als dauerndes Eigenthum besitzen. Schon in diesem Geschenk seiner Liebe hat sich aber Gott ihnen als der Vater erwiesen, so dass *ὁ πατήρ* nicht erst auf das folgende *τέκνα θεοῦ* hinweist (Hth.), geschweige denn dass es den Vater Christi bezeichnen könnte (Hpt.). In welchen Thatsachen sie die ihnen zu eigen gewordene und damit in ihren eigenen Erfahrungskreis getretene Liebe Gottes sehen sollen, erhellt indirekt daraus, dass dieses *δέδωκεν* die Absicht hatte, ihnen zu der höchsten Ehre zu verhelfen (vgl. Mtth. 5, 9), die in der Bezeichnung als Gotteskinder liegt (*ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν*). Es sind also alle Gottesthaten der Heilsoffenbarung Gottes in Christo gemeint, die sie zu der mystischen Gemeinschaft mit Gott und zu dem Gezeugtsein aus Gott (2, 28 f.) geführt haben, da nur dies ihnen das Anrecht verleihen konnte, Gottes Kinder genannt zu werden. Hier erst war der Punkt, wo der Apostel sich selbst und alle Christen mit einschliessen musste, da ja sie alle als solche die Ehre haben, Gotteskinder genannt zu werden. Die Absicht, welche Gott bei dem Geschenk seiner Liebe hatte, konnte aber freilich nur erreicht werden, wenn sie wirklich auf Grund der Zeugung aus Gott (vgl. Evang. 1, 12 f.) dem, der sie gezeugt hat, ähnlich geworden sind und darum Anspruch auf den Namen der Gotteskinder haben, sofern ja die Wesensähnlichkeit der Kinder im Verhältniss zu ihrem Vater das Naturgemässe ist (vgl. Mtth. 5, 45). Dies besagt das mit triumphirendem Nachdruck in einem selbstständigen Satze hinzugefügte *καὶ ἐσμέν* *). Zum dritten Mal schlägt der Apostel mit dem

---

*) Es ist gar kein Grund, dem *ἵνα* seine telische Bedeutung abzusprechen und es als Einleitung des Objektssatzes zu nehmen, in welchem die Gabe der göttlichen Liebe selbst beschrieben wird, zumal wenn man dann doch wieder, um dem *ἵνα* gerecht zu werden,

Begriff der Gotteskindschaft einen Grundton an, der nachher von hoher Bedeutung für seine Hauptausführung werden soll (3, 10. 5, 2). — *διὰ τοῦτο*) Nicht trotzdem dass, sondern gerade weil wir thatsächlich sind, was wir nach Gottes Absicht heissen sollten, erkennt uns die Welt (*ὁ κόσμος*, ganz im Sinne von 2, 15 ff.) nicht als das, was wir sind (*οὐ γινώσκει ἡμᾶς*), und wird uns also sicher nicht als Gotteskinder bezeichnen. Der in dem *διὰ τοῦτο* angedeutete Grund wird nun näher exponirt (vgl. Evang. 12, 39) in dem *ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν*. Es liegt die geschichtliche Thatsache vor, dass sie, soweit sie Welt ist und bleibt, Gott in seiner höchsten Offenbarung durch Christum nicht erkannt hat (Evang. 17, 25). Wie sollte sie denn die Gotteskinder, die eben nach ihrer Wesensähnlichkeit mit Gott sind, was sie heissen, als solche erkennen, da sie ja eben Gott selbst seinem Wesen nach nicht erkannt haben. Wenn also unsere Freudigkeit Angesichts des nahenden Gerichts darauf beruht, dass wir durch die Zeugung aus Gott seine Kinder geworden sind, so darf uns die Verkennung, die wir in der Welt erfahren, in dieser unserer Selbstbeurtheilung nicht irre machen und dadurch jene Freudigkeit erschüttern*). —

---

es irgendwie von der an uns noch zu verwirklichenden Kindschaft fasst. So in verschiedenen Wendungen Dstrd., Hth., Brn., Ebr. Freilich darf man nicht die Gottesthaten, in denen Gott uns seine Liebe zu eigen gegeben hat, auf die Sendung des Sohnes (Lck.) oder die Rechtfertigung (Wstc.) beschränken, was allerdings willkürlich ist. Dass das *καλεῖσθαι* weder gleich *εἶναι* (August.) noch gleich der *ἐξουσία γενέσθαι* Evang. 1, 12 (BCr., Nndr.) ist, versteht sich ebenso von selbst, wie dass nur eine Benennung gemeint ist, der das Wesen entspricht (Clv.), wobei es ganz gleich ist, wer ihnen diese Bezeichnung giebt. Dass hier der Name der Gotteskindschaft auf die Wesensähnlichkeit hinweist, in welcher sie gerade Johannes erst vollkommen verwirklicht sieht, erhellt klar aus dem Kontext (vgl. Hpt., Wstc.), dem es völlig widerstrebt, mit Ebr. das *κληθῶμεν* auf die gnädige Kindesannahme und nur das *ἐσμέν* auf die Wesensumwandlung zu beziehen. Wenn er darum das *καὶ ἐσμέν* von *ἵνα* abhängen lässt, so ist das nicht nur sprachwidrig, sondern eine offenbare Umkehrung der Begriffsfolge. Dass in dem *τοῦ θεοῦ* (statt *αὐτοῦ*) die ganze Hoheit und Herrlichkeit dieser Bezeichnung ausgedrückt ist (Hpt., Brn., Wstc.), liegt so am Tage, dass es unbegreiflich ist, wie dies Hth. bestreiten konnte.

*) Diese allein kontextmässige Bedeutung dieses Zusatzes schliesst die Absicht aus, die Gläubigen über die Verfolgungen der Welt zu trösten (Lck., de W.), ihren Gegensatz gegen die Welt zu markiren (Hth.) oder die Grösse der Liebe Gottes hervorzuheben (Hpt.). Das *διὰ τοῦτο* mit Beziehung auf das folgende *ὅτι* vorausweisend zu nehmen (BCr., Lck.), ist gegen den johanneischen Sprachgebrauch und zerreisst den Zusammenhang der Rede. Alle Spekulationen über eine absonderliche Bedeutung des *γινώσκειν* sind gänzlich haltlos; es

V. 2. ἀγαπητοί) Die in der Anrede liegende Liebesversicherung markirt hier nicht einen neuen Absatz, wie 2, 7, sondern verstärkt nur die Wiederaufnahme der Aussage über unseren Kindschaftsstand, sofern die Bruderliebe, die den Apostel mit den Lesern verbindet, ja eben auf dem Bewusstsein der gemeinsamen Gotteskindschaft ruht (2, 9). Das νῦν kann hier nach 2, 28 erst recht nicht logisch genommen werden (de W.: in Folge jenes Rathschlusses) und bildet keinen Gegensatz gegen V. 1 (Lck., Dstrd., Brn.: trotz jener Verkennung durch die Welt), sondern bereitet den Blick auf die Zukunft vor, welcher nach 2, 28 den neuen Gesichtspunkt für die Meditation des Apostels bildet. Wenn der Apostel dort aber die drohende Gerichtsseite dieser Zukunftsaussicht ins Auge fasste, so wendet er dieselbe nun nach der anderen Seite, nachdem 2, 29—3, 1 dargethan ist, wie wir in der Gewissheit der Gotteskindschaft die freimüthige Zuversicht haben im Blick auf den Zeitpunkt der Endentscheidung, d. h. dass wir kein Gericht zu fürchten, sondern nur die Endvollendung zu hoffen haben. Eben darum musste das τέκνα θεοῦ ἐσμέν noch einmal aufgenommen werden, aber um ihm jetzt anzufügen, welche Stellung zur Endvollendung damit für uns gegeben ist. — καὶ οὔπω ἐφανερώθη) Die Korrelation des οὔπω zu dem νῦν bestätigt aufs Neue, dass dieses nur zeitlich genommen werden kann. Wohl ist auch mit dem gegenwärtigen Kindheitsstande noch eine Unkenntniss in Betreff jener Endvollendung verbunden, welche noch nicht durch die letzte φανέρωσις gehoben ist; aber dieselbe betrifft nicht die Frage, ob wir zu jener Endvollendung gelangen, sondern was wir in ihr sein werden (τί ἐσόμεθα). Diese Frage kann sich aber im Gegensatz zu dem τέκνα θεοῦ ἐσμέν nicht bloss darauf beziehen, wie unser zukünftiger Zustand als Gotteskinder beschaffen sein wird (so gew., vgl. de W.), sondern nur darauf, dass noch ein höherer Stand unserer wartet, als der Kindschaftsstand. Obwohl der Apostel denselben nicht bezeichnet, weil derselbe eben noch nicht kundgeworden, so liegt es doch sehr nahe, dass er, der die Christen stets als τέκνα θεοῦ bezeichnet und Christo allein den Namen des υἱὸς τοῦ θεοῦ vorbehält, eben den Stand der vollendeten υἱότης meint (vgl. Hpt.). Vgl. zu V. 3*). —

---

liegt hier auch durchaus kein eigenthümlich „johanneischer Begriff" des Erkennens vor. Vielmehr beruht die ganze Argumentation auf dem ganz gewöhnlichen Begriff des Erkennens.

*) Es ist ganz willkürlich, das καί im Sinne einer Adversativpartikel zu nehmen. Sehr unklar wird meist der Streit über das

οἴδαμεν ὅτι) bildet eben nicht den Gegensatz zum Vorigen, wie die Rcpt. mit ihrem δέ will, da ja schon dort die Gewissheit eines höheren Zukunftsstandes bestimmt vorausgesetzt (τί ἐσόμεθα) und nur das Kundwerden desselben der Zukunft vorbehalten war. Dann aber versteht sich ja von selbst, dass wir von dem Eintreten jener Endvollendung bestimmt wissen, so wenig wir auch im Stande sind, uns eine Vorstellung von derselben zu machen. Wenn nun die noch bevorstehende Kundmachung dieses Vollendungszustandes nicht als der Zeitpunkt, sondern als die Bedingung seines Eintretens bezeichnet wird (ἐὰν φανερωθῇ), so folgt daraus der Sache nach, dass derselbe uns nur in und mit seiner Verwirklichung kund werden kann (gegen Ebr., der willkürlich einschiebt, dass wir dann auch bereits ihm gleich sein werden). Damit ist denn auch völlig ausgeschlossen, hier an die Wiederkunft Christi zu denken (Clv., Cal., Rth., Wstc.), was ohnehin ganz gegen den Kontext wäre, nach dem nur an die φανέρωσις des τί ἐσόμεθα gedacht werden kann. — ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα) Die Uebersetzung durch: wir werden ihm ähnlich sein (de W., Dstrd., Hth., Brn.) bricht dem Gedanken die Spitze ab, da ja die Wesensähnlichkeit schon mit dem gegenwärtigen Kindschaftsstande gegeben ist (V. 1). Nur der Identität der Person steht ὅμοιος Evang. 9, 9 entgegen, während es 8, 55 ohne Frage die Wesensgleichheit ohne jede Reflexion auf ein noch zurückbleibendes Moment der Ungleichheit ausdrückt. Wie aber diese Gottgleichheit gedacht ist, sagt der Begründungssatz: ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. Wenn schon das gegenwärtige Schauen Gottes in Christo, sofern es das dauernde Sichversenken in Gott mit sich bringt (2, 24) und dieses das Gezeugtwerden aus Gott zur Folge hat (2, 29), unsere Wesensähnlichkeit mit Gott bewirkt, die uns zu seinen Kindern macht (V. 1), so muss ja das Schauen Gottes von Angesicht

---

ἐφανερώθη geführt. Unstreitig entsteht, sobald man dasselbe von einem thatsächlichen Verwirklichtwerden fasst (so gew.), eine reine Tautologie, da es sich von selbst versteht, dass ein erst zukünftiger Thatbestand noch nicht gegenwärtig verwirklicht ist; oder es wird, wenn man denselben bereits verwirklicht denkt und nur noch nicht in die Sichtbarkeit getreten (Dstrd., Brn.), die Bedeutung des φανεροῦν alterirt (vgl. 1, 2. 2, 28). Ohne Frage handelt es sich nur um ein Offenbarwerden für unsere Erkenntniss (Ebr.), womit der Frage nicht präjudizirt ist, ob ein solches Offenbarwerden je anders eintreten kann, als in und mit der Verwirklichung des fraglichen Zustandes. Die Beantwortung dieser Frage liegt nicht in der Wortbedeutung, sondern lediglich im Sachverhältniss. Vgl. die folgende Ausführung im Text.

zu Angesicht (vgl. 1 Kor. 13, 12), wie es mit dem Vollendungszustande eintritt, unsere Wesensgleichheit mit Gott vollenden. Daraus folgt von selbst, dass nur an die sittliche Gottgleichheit gedacht werden kann, die doch hier auf Erden immer noch eine sehr unvollkommene bleibt, und nicht an die Lichtnatur (Ebr.) oder die δόξα (de W.) Gottes oder die Miterbschaft mit Christo (Brn., vgl. Hpt.). Nun ist es ja zweifellos, dass, was dem Christen hinsichtlich der Endvollendung unmittelbar gewiss ist, zunächst eben jenes Gottschauen in der vollendeten Gottesgemeinschaft ist, das überall als das eigentliche Verheissungsziel erscheint (Mtth. 5, 8. Hbr. 12, 14. Apok. 22, 4), und das gerade unserem Apostel so sehr den eigentlichen Inhalt des ewigen Lebens bildet, dass, eben weil dieses Gottschauen schon in Christo beginnt, ihm auch das ewige Leben bereits etwas Gegenwärtiges ist (2, 25). Dann aber ist die Gewissheit des zukünftigen Gottgleichseins eben daraus abgeleitet, weil sie die nothwendige Folge davon sein muss gemäss der Erfahrung, die der Christ schon im Diesseits in Betreff der Folge des Gottschauens in Christo gemacht hat *).

3, 3—6. Ermahnung zum Sichreinigen von der Sünde **). — *καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ*) Mit dem Ausdruck der Christenhoffnung in V. 2 verknüpft der Apostel unmittelbar eine Aussage über die sittliche Wirkung derselben, und zwar so, dass er betont, wie jeder dieselbe erfahren muss (*πᾶς*), also wo diese Wirkung

---

*) Insofern kann man mit Wstc. sagen, es sei gleich, ob man das *ὅτι* vom Realgrunde oder von dem logischen Grunde fasst. Falsch wird die letztere Fassung (Clv., Rickli, Erdm., Rth.) nur, wenn man aus dem Gottschauen als der Folge auf die Ursache desselben schliesst und ganz willkürlich den Gedanken einschiebt: sofern Gott nur von dem geschaut werden kann, der ihm gleich ist (Hth.), welcher der spezifisch joh. Anschauung direkt widerspricht. Dass das *καθώς ἐστιν* einen verschwiegenen Gegensatz bildet gegen das schon hier beginnende Schauen Gottes in Christo, ist, wenn diese Worte nicht jede Bedeutung verlieren sollen, zweifellos (gegen Hth.), da alle Spekulationen über ein leibliches (so gew.) oder nicht leibliches Sehen (Rickli) doch ganz über den Text hinausgehen. Bei dem *καθώς ἐστιν*, wie bei dem *αὐτῷ* und *αὐτόν* an Christum zu denken (Hpt., vgl. Rth., Wstc.), ist nach dem vorangehenden *τέκνα θεοῦ* ganz unmöglich. Dass die Gewissheit des zukünftigen Gottgleichseins noch nicht eine Vorstellung von dem Vollendungszustand, in welchem dasselbe sich verwirklicht und unser jetziger Kindschaftsstand einem noch ungleich höheren weicht (*οὔπω ἐφανερώθη*), liegt am Tage. Kundwerden kann uns derselbe erst in und mit seiner Verwirklichung.

**) V. 5. Die Rcpt. hat nach ℵCKL hinter *αμαρτιας ημων* hinzugefügt.

sich nicht einstellt, auch die Hoffnung eine rechte, lebendige (vgl. 1 Petr. 1, 3) nicht sein kann. Daraus folgt, dass hier die Hoffnung im subjektiven Sinne, nicht das Hoffnungsobjekt (Ebr.) gemeint ist, weshalb auch das ἐπ᾽ αὐτῷ (vgl. Röm. 15, 12) das Fundament bezeichnen kann, auf dem diese Hoffnung ruht. Natürlich ist als solches Gott und nicht Christus (Clv., Hpt., Wstc.) gedacht, und zwar sofern er uns ja nach V. 1 eine so wunderbar grosse Liebe zu eigen gegeben hat, dass, wenn er schon jetzt Alles gethan hat, uns zu seinen Kindern zu machen, er ohne Zweifel, wenn er als der die Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird (2, 28), auch bewirken wird, dass wir zu der Vollendung unseres Kindschaftsstandes gelangen. Es ist aber unrichtig, wenn man dabei gewöhnlich an die V. 2 genannte Gottgleichheit denkt (vgl. Hth., Brn.); denn diese war dort ja als die nothwendige Wirkung des vollendeten Gottschauens bezeichnet und kann darum hier nicht als etwas gedacht werden, was unsererseits schon jetzt vorbereitet werden muss. Vielmehr weist das ταύτην auf die zuletzt genannte, uns unmittelbar gewisse Hoffnung auf dieses Gottschauen hin, aus der erst die Gewissheit jener Gottgleichheit abgeleitet war. Nur so erklärt sich ja der spezifisch kultische Ausdruck ἁγνίζει ἑαυτόν (vgl. Evang. 11, 55). Wie der, welcher bei den grossen Festen Israels vor dem Angesichte Jehovas erscheinen wollte, sich vorher von aller levitischen Verunreinigung reinigen musste, so wird ja auch der, welchem das Hoffnungsziel des höchsten Gottschauens in der vollendeten Gottesgemeinschaft winkt, dafür sorgen, sich von der Sünde zu reinigen, welche ja, weil sie uns verunreinigt, das Nahen zu Gott und damit das Gottschauen unmöglich machen würde (Jes. 6, 5, vgl. Hbr. 12, 14). Denn das ist ja eben das Eigenthümliche unseres gegenwärtigen, noch relativen Kindheitsstandes (V. 1), dass, so gewiss derselbe auf einer Zeugung aus Gott beruht (2, 29), die nur ein ihm ähnliches Wesen und Leben bewirken kann, dasselbe doch noch immer wieder mit Sünde befleckt ist und solcher Reinigung bedarf. — καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν) Hier tritt nun klar hervor, dass wirklich bei der Beschreibung des τί ἐσόμεθα V. 1 durch das ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα dem Apostel das Bild des υἱὸς τοῦ θεοῦ κατ᾽ ἐξοχήν vorschwebte. Denn da derselbe nirgends im Vorigen ausdrücklich genannt ist, so erklärt sich nur dadurch das auf ihn zurückweisende ἐκεῖνος. Er freilich bedurfte eines ἁγνίζειν ἑαυτόν nicht, da er als δίκαιος (2, 1) keinerlei Sünde an sich hatte; aber eben darum konnte er auch in seiner Erhöhung unmittelbar zu dem Gottschauen gelangen, das uns erst bei der Parusie

(2, 28) in Aussicht gestellt ist. Dem entsprechend aber, wie (καθώς, wie 2, 27) er auf Grund seiner Sündlosigkeit von jeder sündhaften Befleckung rein ist und darum schon jetzt Gottes Angesicht schaut, wird auch jeder, welcher die Hoffnung hat, zu dem gleichen Ziele zu gelangen, sich selbst reinigen, damit er nicht dereinst desselben unwürdig sei und also, wenn Gott in dem wiederkehrenden Messias als der diese Heilsvollendung herbeiführende offenbar wird, beschämt von ihm zurückweichen müsse (2, 28), weil er weiss, dass er als Unreiner das Angesicht Gottes nicht schauen darf*). — V. 4. πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν) Die Meditation über die mit der Christenhoffnung gegebene Folge in unserem sittlichen Leben wendet sich, wie gewöhnlich, dem Gegensatz zu, d. h. der Erörterung des Falles, wo diese nothwendige Folge nicht eintritt. Das Thun der Sünde, wodurch wir uns immer aufs Neue beflecken, ist ja selbstverständlich das Gegentheil des Sichreinigens von der Sünde (V. 3); dass ἁμαρτίαν den Artikel hat, liegt einfach daran, dass auf den Begriff der Sünde zurückgewiesen wird, der in die Vorstellung des ἁγνίζειν ἑαυτόν nothwendig eingeschlossen ist. Es ist darum völlig willkürlich, hier speziell an das Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen (Ebr. nach Aelteren), an eine aktuelle sittliche Lebensrichtung (Brckn.) oder dergleichen zu denken, da gerade der Nerv des Gedankens darin liegt, dass jeder, der sündigt, auch die Gesetzlosigkeit übt (καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ). Natürlich ist der Zweck

---

*) Es ist vollkommen richtig, dass nur der, welcher sich selbst reinigt, zum Ziel der Christenhoffnung gelangen kann (Lck.); aber hier wird daraus eben abgeleitet, dass jeder, der diese Hoffnnng hat, durch dieselbe nothwendig angetrieben werden muss, alle Hindernisse zu entfernen, welche der Erfüllung derselben im Wege stehen. Das schliesst aber keineswegs aus, dass die Hinweisung auf die ἁγνότης des Sohnes Gottes dieses Motiv verstärkt (gegen Hth., Brn.), da ja καθώς im Unterschiede von dem einfach vergleichenden ὡς ausdrücklich ein begründendes Moment enthält (Ebr.). Die Verkennung des kultischen Moments in dem ἁγνός hat Hpt. verleitet, noch auf dem Angesicht des erhöhten Christus einen „Hauch zuchtvollen Wesens“ ausgeprägt zu finden, wie er es durch die Uebung der ἁγνεία im irdischen Leben gewonnen hat; aber richtig ist, dass die ἁγνεία des Erhöhten, sofern sie nothwendig einen Gegensatz gegen die Sünde involvirt, das Resultat seiner Bewahrung der ἁγνεία im irdischen Leben ist, welche freilich aus der ihm wesentlich eigenen Sündlosigkeit (vgl. V. 5) fliesst (Wstc.). Für den Christen dagegen, der erfahrungsmässig immer wieder sündigt (1, 10), ist das ἁγνίζειν ἑαυτόν nicht ein blosses Sichreinerhalten (Bng.). Der Gedanke, dass nur ein solcher, der diese Hoffnung hat, diese Selbstreinigung übt (Dstrd., Hth., Brn.), liegt dem Sinne des πᾶς ὁ ἔχων gänzlich fern.

dieser Aussage nicht, eine Definition der Sünde zu geben (Snd.), sondern kontextgemäss, zu erklären, inwiefern das Sündethun mit der Christenhoffnung ganz unverträglich ist. Eben darum wird durch *ἀνομία* das Wesen der Sünde von einer Seite her bezeichnet, nach welcher hin es klar ist, dass sie von der Christenhoffnung ausschliesst, weil es dieselbe als die prinzipielle Negation eines *νόμος* charakterisirt. Damit ist selbstverständlich nur ein gottgegebener *νόμος* gemeint, und zwar so wenig der alltestamentliche speziell, wie ein durch Christus gegebener (Dstrd., Brckn., Hpt.), sondern die gottgegebene Norm, wie sie damit gesetzt ist, dass Gott *δίκαιος* ist (2, 29), gleichviel wie oder wodurch dieselbe uns offenbart ist. Es handelt sich aber bei dieser Charakteristik nicht nur um den Gegensatz zu jeder göttlichen Gemeinschaft (Brckn.) oder zu dem Kindschaftsstande mit seiner Gottgleichheit (Hth.); sondern die prinzipielle Lossagung von der göttlichen Norm, welche in allem Sündethun liegt, ist darum mit der Christenhoffnung unvereinbar, weil sie dem Gericht des gerechten Gottes verfallen muss, der eben nach dieser Norm richtet. So kehrt der Apostel wieder zu der Kehrseite der Zukunftsaussicht zurück, von der seine Meditation ausging. — *καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*) ist nicht bloss eine Begründung des vorigen Satzes, so dass auch *ὅτι* stehen könnte und nur nicht gesetzt ist, um dem Gedanken eine selbstständigere Stellung zu geben (Hth., Brn.), aber auch nicht eine Steigerung (Bng.: imo, Brckn.: ja), sondern eine Fortführung des Gedankens. Es könnte nemlich scheinen, als ob die Identifizirung des *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* mit dem *ποιεῖν τὴν ἀνομίαν* ihren Grund hätte in der dem beiderseitigen Thun immanenten Tendenz; und das ist doch gerade keineswegs bei jedem *ποιῶν* der Fall. Der Sündethuende kann sich jener prinzipiellen *ἀνομία* gar nicht bewusst sein; und doch ist und bleibt die Sünde ihrem Wesen nach Lossagung von dem gottgegebenen *νόμος*, welche dem Gericht des gerechten Gottes verfallen muss und darum von der Heilsvollendung ausschliesst*).

---

*) Bei der kontextmässigen Erklärung des Verses wird völlig klar, wie hier von einer Polemik gegen prinzipiellen Antinomismus keine Rede sein kann (vgl. Einl. § 2, 5). Es ist nicht nur vollkommen richtig, dass eine solche ja gerade umgekehrt betonen müsste, wie die *ἀνομία* Sünde sei und jeder, der sie übt, Sünde thut, sondern die ganze Ausführung gewinnt ihre kontextmässige Bedeutung nur, wenn mit der Zurückführung aller Sünde auf die *ἀνομία* für das Bewusstsein der Leser ausreichend klar gestellt ist, woher dieselbe alle Christenhoffnung aufhebt und uns dem göttlichen Gericht verfallen

V. 5 f. *καὶ οἴδατε*) Wenn V. 4 aus dem Wesen der Sünde gezeigt ist, warum mit der Christenhoffnung sich nothwendig das Sichreinigen von der Sünde verbinden muss, so knüpft der Verf. nun daran eine Erörterung darüber, inwiefern er dort sagen konnte, dass der Sündenreinheit des Sohnes Gottes schon an sich dies Sichreinigen von der Sünde mit Nothwendigkeit entspricht. Dazu gehört nemlich zuerst, dass jene Sündenreinheit des Sohnes Gottes kund geworden ist; und dass dies geschehen, dafür kann sich der Apostel auf die Grundthatsache ihres christlichen Bewusstseins berufen, *ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη*. Dabei versteht sich von selbst, dass es sich um die Kundwerdung jenes *ἁγνός* eben in der Eigenschaft handelt, die V. 3 als Motiv für unser *ἁγνίζειν* genannt war. Von dieser Kundwerdung, die selbstverständlich bei der Fleischwerdung des Sohnes Gottes erfolgt ist, wissen die Leser aber zweierlei, sowohl ihre Absicht als ihr Resultat. Jene bezeichnet das *ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*, und schon dies muss uns ein Motiv zum *ἁγνίζειν* sein. Denn wenn seine Absicht bei der Fleischwerdung war, durch das in seinem Sühntode (2, 2) vergossene Blut die bis dahin begangenen Sünden hinwegzunehmen (1, 7—9), so liegt ja schon darin ein Antrieb, die so erlangte Sündenreinheit zu bewahren und uns von aller Sünde, welche dieselbe wieder aufhebt, immer wieder zu reinigen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass nicht *ὅπως* steht (vgl. Evang. 11, 57), als ob durch jene *φανέρωσις* an sich diese Sündentilgung bewirkt wäre, während sie doch nur die Bedingung war, unter welcher diese Absicht allein erreicht werden konnte. Aber ebenso wissen ja die Leser, was denn in seinem irdischen Leben von dem Sohne Gottes kund geworden, dass nemlich seine *ἁγνεία*, auf welche der Apostel V. 3 verwies, auf seiner an ihm offenbar gewordenen wesentlichen Sündlosigkeit beruht, wonach Sünde in ihm als dem Sohne Gottes überhaupt nicht ist (*καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*) *). Wie aber

---

macht. Dann erhellt auch, dass *ἀνομία* nicht bloss irgend ein engerer Begriff sein kann, der eine bestimmte Art von Verbrechen, Lastern u. dgl. bezeichnet (de W.), in welchem Falle ja auch das *πᾶς* eine arge Uebertreibung wäre, da eben nicht dasteht, dass die Sünde „Prinzip und Quelle derselben“, sondern dass sie selbst *ἀνομία* ist. Aber selbst der Begriff der Gesetzwidrigkeit (Lck., Hth. u. A.) deckt sich mit dem der *ἀνομία* so wenig, wie *ἀδικία* bloss Rechtswidrigkeit ist (gegen Brckn.), da dieselbe im biblischen Sinne die Negation der *δικαιοσύνη* schlechthin ist (vgl. 1, 9).

*) Dass irgendwo bei Joh. das *αἴρειν*, das überall: hinwegnehmen heisst (2, 16. 5, 8—12. 10, 18. 11, 48. 15, 2. 16, 22. 17, 15. 19, 31. 38. 20, 2—13), ein (büssendes) Tragen der Sünde bezeichne (Lck.,

diese Sündlosigkeit auch für uns und unsere Reinigung von Sünden maassgebend wird, das ergiebt sich nicht so ohne weiteres von selbst, sondern muss erst im Folgenden näher entwickelt werden. — V. 6. *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει*) Die Anschauung des Sohnes Gottes als des Sündlosen, wie sie durch seine *φανέρωσις* V. 5 ermöglicht ist, bringt ebenso wie das Schauen Gottes, wenn er in Christo offenbar geworden, ein völliges Sichversenken in diesen höchsten Gegenstand der Betrachtung mit sich, so dass unser ganzes geistiges Leben fortan seine Impulse nur noch von ihm aus empfängt. Dann aber versteht es sich ganz von selbst, dass jeder, der in diesem Sinne mit seinem ganzen Wesen und Leben in den offenbar gewordenen sündlosen Gottessohn versenkt bleibt, nicht sündigen kann. Man braucht diese Aussage durchaus nicht durch eine ideale Auffassungsweise des Apostels zu erklären (Lck., de W., Dstrd.) oder, weil anderwärts der Apostel auch von dem Christen voraussetzt, dass er noch sündigt (1, 10. 2, 1), dieselbe darauf zu beschränken, dass er mit der Sünde innerlich gebrochen hat (Hth., Brn.), geschweige denn darauf, dass er nicht mehr

---

de W., Erdm.), lässt sich allerdings nicht nachweisen, geschweige denn dass hier oder irgendwo beide Bedeutungen mit einander verbunden sein könnten (Snd., Rth. nach Aelteren), wenn auch der Evangelist bereits das Täuferwort vom Sündentragen sich als ein sühnendes Hinwegnehmen der Sünde gedeutet hat (Evang. 1, 29). Allein daraus folgt hier so wenig wie dort, dass dabei an das Wegschaffen der noch zu begehenden Sünden, also an das *ἁγνίζειν* des V. 3 selbst gedacht ist (so gew., vgl. Clv., Lth., Nndr., Dstrd., Ebr., Hth., Brn., Hpt., Wstc.). Dem widerspricht schon der Plural, da dann der Singular als Bezeichnung der Sündenmacht, die immer wieder neue Sünden hervorbringt, das einzig Natürliche wäre; und V. 8 zeigt, wie anders diese Absicht des Offenbarwerdens Christi ausgedrückt sein würde. Es hebt das aber auch den Gedankenfortschritt auf, sofern erst V. 6 gezeigt wird, wie unser Nichtsündigen in Folge der Offenbarung der Sündlosigkeit des Sohnes Gottes zu Stande kommt, und nichts darauf hinweist, dass damit nur die Art, wie jene Absicht erreicht wird, explizirt werden soll (gegen Hpt.). Denn es ist das *ἁμαρτ. ἐν αὐτ. ἔστιν* eben nicht begründend angeschlossen, wie es BCr., Nndr. nach Oec. nehmen; es ist sogar durchaus kein Grund, dasselbe als selbstständigen Satz zu nehmen (Hpt., Wstc.), sondern es hängt von *οἴδατε* ab und leitet eben darum nicht eine Erläuterung jener Absicht ein, sondern bringt das zweite, was ausser der Absicht jener *φανέρωσις* die Leser wissen, nemlich ihr Resultat. Dass das *ἐν αὐτῷ* nicht auf die Christen geht, die in ihm sind (Clv., Plus.), und *ἔστιν* nicht für *ἦν* steht (Oec., Grot.), versteht sich von selbst. Es ist die wesentliche Sündlosigkeit des Sohnes, die bei jener *φανέρωσις* kund geworden, natürlich nicht als die Aeusserung der V. 3 erwähnten *ἁγνεία* (Hpt.), sondern als ihre Ursache.

persistit in peccato, wie es ältere dogmatistische Ausleger nehmen (vgl. Lth.), oder wider besseres Wissen und Gewissen sündigt (Ebr.). Es folgt aus ihr nur, dass, wo der Christ noch sündigt, er noch nicht im vollen Sinne in Christo ist oder wenigstens nicht in ihm geblieben ist. — *πᾶς ὁ ἁμαρτάνων*) wendet die Betrachtung wieder dem Falle zu, wo diese nothwendige Folge des Bleibens in ihm nicht eingetreten ist (vgl. zu V. 4), aber wieder nicht, um in einfacher Umkehrung des Gedankens zu sagen, dass ein solcher nicht in ihm geblieben ist, sondern um den Gedanken dahin weiter zu führen, dass bei ihm selbst die Vorbedingungen, unter denen allein es zum Sein und Bleiben in ihm kommen kann, aber auch nothwendig kommt, noch nicht vorhanden sind (vgl. Brckn.). Eben darum kann das *ἁμαρτάνειν* hier unmöglich etwas Anderes heissen, als das *ἁμαρτάνειν* im ersten Hemistich, also sicher nicht von der Lebensführung in der Sünde stehen (Hth.), sondern nur von jedem Sündigen, wie es überall da eintritt, wo einer sich nicht von allem Sündigen reinigt (V. 3). Dies aber zeigt, dass man ihn nicht geschaut hat (*οὐχ ἑώρακεν αὐτόν*), da, wie das Schauen Gottes zur Wesensgleichheit mit ihm führt (V. 2), auch das Anschauen des sündlosen Gottessohnes, wenn es das ganze in ihn sich versenkende Sein und Leben ergreift und fesselt, dazu bestimmen muss, sündlos zu werden, wie er. Dabei markirt das Perf. dies Geschauthaben ausdrücklich nicht als einmalige Thatsache der Vergangenheit, sondern als ein in seinen Wirkungen fortdauerndes, ebenso wie das angeknüpfte *οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*. Allerdings nemlich ist das unmittelbare Geschauthaben nur den Augenzeugen des Lebens Jesu vergönnt gewesen (vgl. 1, 1); daher fügt der Apostel hinzu, dass jeder, der sündigt, ihn auch nicht durch die apostolische Verkündigung erkannt hat als den, der er ist. Denn den Sohn Gottes in seiner Sündlosigkeit schauen oder erkennen, ohne dadurch bestimmt zu werden, sich selbst von aller Sünde zu reinigen, d. h. alles Sündigen zu lassen, erscheint dem Apostel einfach als unmöglich, weil ja die Verwirklichung des Ideals in ihm nothwendig das Bewusstsein der Verpflichtung, wie den stärksten Impuls zu derselben wecken muss*).

---

*) Bei der hohen Bedeutung, die Joh. auf das unmittelbare Schauen der Augenzeugen legt, erscheint es sehr unwahrscheinlich, dass er mit demselben Ausdruck auch die Anschauung von Christo, welche der Nichtaugenzeuge durch die Verkündigung gewinnen könnte (so gew.), oder gar die blosse historische Kunde (Lck.) bezeichnen

Mit diesen drei Meditationen über das Wesen des Christenstandes ist nun das Fundament gelegt für die eigentliche Haupterörterung, welche auf die durch vorliegende Bedürfnisse der Gemeinden, an die der Apostel schreibt, nothwendig gewordene Belehrung derselben abzielt. Es handelt sich in derselben um das spezifische Kennzeichen der Gotteskindschaft (3, 7—17) und die darauf gegründete Heilsgewissheit des Christenmenschen (3, 18—24).

3, 7—17. Das Kennzeichen der Gotteskindschaft*). Aehnlich wie 2, 1. 12. 28 (doch vgl. auch 2, 7. 18) hebt der Apostel neu an mit dem Ausdruck zärtlicher Liebe in der Anrede (*τεκνία*), wodurch die ernste Warnung alle Schärfe verliert. *μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς*) Offenbar beginnt hier ein ganz Neues, weil zum ersten Male die Besorgniss, dass einer die Leser in die Irre führen könnte, in dem warnenden Worte hervortritt. Selbst die Antichristen waren zwar 2, 26 als Verführer bezeichnet, denen gegenüber zum Bleiben bei der Wahrheit ermahnt werden musste; aber sie waren aus der Gemeinde ausgeschieden (2, 19); und dass die Gemeinde die Wahrheit kenne, deren Verkehrung die Lüge derselben sei, wird 2, 20 f. ausdrücklich ihr bestätigt. Hier aber folgt eine eingehende Belehrung, welche dem Irrthum, zu welchem sie verführt werden könnten, vorbeugen soll. Es ist daher zweifellos, dass der Verfasser einen bestimmten Irrthum im Auge hat, in dem sich Manche befinden und in den sie Andere verführen könn-

---

sollte. Damit fällt jeder Grund fort, in dem *ὁρᾶν* ein Höheres (Nndr.) oder ein Geringeres zu sehen (BCr.). Freilich kann auch das *ἔγνωκεν* nicht bloss die geistige Bedeutung des *ἑώρακεν* markiren (Dstrd.), oder die denkende Durchdringung (Brckn.), das durch forschende Betrachtung erlangte Verständniss des Geschauten (Hth., Hpt., Brn., Rth.), da ja dieses mit dem *ἑώρακεν* von selbst wegfiele. Von irgend einer Umdeutung des *γινώσκειν* in liebendes Erkennen oder dgl. (Ebr. nach Aelteren) kann ohnehin keine Rede sein. Die Perfecta sind natürlich nicht einfach als Praesentia zu nehmen (Grot.), aber auch nicht dahin zu pressen, dass wohl ein einmaliges *ὁρᾶν* und *γινώσκειν* stattgefunden haben kann, aber kein in seiner Wirkung fortdauerndes (vgl. Wstc.). Ihr Schauen oder Erkennen ist nach Joh. ein rechtes nie gewesen.

*) V. 7 hat WH. a. R. *παιδια* nach ACP statt *τεκνια*. — V. 13 ist das *και* am Anfange, das nur Tsch. nach ℵCP aufgenommen hat, zu streichen, da es schwerlich per hom. nach *δικαια* ausgefallen ist; ebenso das *μου*, das die Rcpt. nach *αδελφοι* hat (KL). — V. 14. Die Rcpt. hat nach *αγαπων τον αδελφον* hinzugefügt (CKLP), offenbar nach V. 10. — V. 15 hat WH. a. R. *εαυτου* (B) st. *αυτου* und Lchm., Trg., WH. im Text mit der Rcpt. *εν αυτω* (BK) statt *εν εαυτω*. — V. 16 lies *θειναι* st. der Rcpt. *τιθεναι* (KL).

ten. Dieser Irrthum kann aber nach dem folgenden thematisch hingestellten Satze nur darin bestanden haben, dass man meinte, *δίκαιος* sein zu können ohne das *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, und dies ist nur möglich, wenn man auf Grund der einseitig aufgefassten, d. h. aus ihrem Zusammenhange losgerissenen paulinischen Rechtfertigungslehre sich dabei beruhigte, in Folge des Glaubens gerecht vor Gott zu sein und darum ebenso im Heiligungsstreben erlahmte, wie man es nach 1, 8 ff. an der bussfertigen Erkenntniss der uns immer noch anhaftenden Sünde fehlen liess. Darum ging ja schon die erste der drei Eingangsmeditationen darauf hinaus, dass man im Thun der göttlichen Gebote die Gotteserkenntniss beweisen müsse (2, 3 f.), wie die letzte darauf, dass man sich von allen einem noch anklebenden Sünden reinigen müsse (3, 3). — *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν*) Der jenem Irrthum entgegengestellte Satz bestreitet nicht die paulinische Rechtfertigungslehre, welche immer darauf drang, dass die Gerechtigkeit, d. h. Gottwohlgefälligkeit, nicht durch irgend ein Thun erworben werde, aber er macht geltend, dass nur im Thun der Gerechtigkeit sich das Gerechtsein beweise; und nun wird klar, weshalb der Apostel schon 2, 29 dies Thun der Gerechtigkeit als Zeichen der Geburt aus Gott zur Sprache gebracht hatte. Aber wie 2, 6. 3, 3 betont er ausdrücklich, dass die vorbildliche Gerechtigkeit Christi (2, 1), die ja für uns massgebend sein muss (*καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν*) gerade eine solche sei, wie er sie fordere; denn nur wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht in der Weise, wie es jener ist, über dessen stetiges Ueben des Gottwohlgefälligen ja kein Zweifel sein kann*).

---

*) Dass hier keine bestimmte Polemik vorliege (vgl. Dstrd.), schliesst der Wortlaut des Verses schlechthin aus; aber dieselbe kann weder gegen den Antinomismus gerichtet sein (Ebr.), der ja prinzipiell eine bindende Norm für das Christenleben negirte, also auch ein Gerechtsein, d. h. eine dieser Norm entsprechende Beschaffenheit nicht beanspruchte, noch gegen sittliche Laxheit oder Indifferentismus (de W., Hth.), der ja eine praktische Verirrung ist und nicht auf einem Irrthum beruht. Gewiss will der Apostel nicht sagen, dass erst das *ποιεῖν τὴν δικ.* uns gerecht macht (vgl. Hpt.); allein darum darf man doch nicht mit dieser Stelle die protestantische These gegenüber dem katholischen und rationalistischen Irrthum vertheidigen wollen (Brn.). Die Frage, wie man im paulinischen Sinne gerecht vor Gott wird, liegt offenbar ganz ausserhalb des Gesichtskreises des Verf., nicht einmal die Frage, wie die Gerechtigkeit oder das Thun der Gerechtigkeit aus dem *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ*, aus dem Sein und Bleiben in Christo und Gott stammt, darf hier hineingezogen werden (gegen Hth.), da der neue Ansatz den Zusammenhang mit dem Vorigen abschneidet

V. 8 f. *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν*) kann so wenig, wie V. 4, eine besondere Lebensrichtung bezeichnen, wonach einer durchgängig im Dienste der Sünde steht (Snd., Hth., Brckn.); denn alles Thun, in welchem nicht das der Norm des göttlichen Willens Entsprechende gethan wird, welches also nicht ein *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* ist, involvirt ein Thun der Sünde. Es giebt nur dies Entweder — Oder, und der vom Apostel gebildete Gegensatz will eben sagen, dass man mit allem Sündethun in die Kategorie dessen tritt, von dem es heisst: *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν*. Damit ist keine blosse Angehörigkeit an den Teufel (*διάβολος*, wie Evang. 13, 2) gemeint (de W.), sondern dass ein solcher Mensch nach seiner ganzen Sinnes- und Lebensrichtung seinen Ursprung vom Teufel her hat, wie umgekehrt der, welcher die Gerechtigkeit thut, von Gott gezeugt ist (2, 29). Dass aber ein solcher nicht *δίκαιος*, d. h. Gott wohlgefällig sein kann, liegt am Tage. — *ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει*) Hätte das Sündigen mit der menschlichen Sünde seinen Anfang genommen, so hätte der Sünder seine sündhafte Sinnesrichtung von sich selbst; da aber von Anfang (des Sündigens) nicht der Mensch, sondern der Teufel sündigt, so kann die sündhafte Lebensrichtung, aus welcher immer neues Sündethun hervorgeht, nur von ihm her sein, unter der Voraussetzung freilich, dass das Sündigen keine vereinzelte Erscheinung ist, sondern alle Sünde im Zusammenhange steht als eine Gott und seinem Willen sich entgegensetzende Macht, die daher auch einen einheitlichen Ursprung haben muss (vgl. Hpt., Wstc.). Das Präsens musste natürlich stehen, da ja der Teufel noch immerfort sündigt und auch nur darum noch immerfort der Urheber aller sündhaften Lebensrichtung und damit alles Sündigens sein kann*). — Wie nun V. 7 das Wesen des

---

es handelt sich hier lediglich darum, dass es ohne ein Thun der Gerechtigkeit kein Gerechtsein giebt. Es kann auffallen, dass der Verf. nicht *αὐτός* schreibt, da ja das *αὐτῷ* — *αὐτόν* V. 5 f. auf Christum ging; aber er will offenbar absichtlich auf V. 3 zurückweisen, wo das *ἁγνός* ausdrücklich jede Sünde aus- und damit das Thun der Gerechtigkeit einschliesst.

*) Die Deutung des *ἀπ᾽ ἀρχῆς* im dualistischen Sinne, wonach der Teufel von Uranfang sündigt (Hilgenfeld, Fromman) oder auf den Anfang der Weltschöpfung oder der Menschengeschichte (Clv., Hfm.), ist wortwidrig, weil sie willkürlich die stets aus dem Zusammenhang zu entnehmende Bestimmung, wessen *ἀρχή* gemeint ist, ergänzt, und kontextwidrig, weil dann durchaus nicht folgt, dass der Sündethuende aus ihm seinen Ursprung hat. Letzteres ist nur der Fall, wenn man kontextmässig an den Anfang des Sündigens überhaupt denkt, und nicht an den Anfang seines Sündigens oder den Fall des Teufels

δίκαιος an Christo als dem Urbilde der *δικαιοσύνη* bemessen ist, so wird auch hier auf ihn reflektirt, um zu erklären, wie ein *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* gefordert werden kann, wenn doch der Teufel immer noch sündigt und also auch alle zum Sündigen bestimmt. Darum tritt mit Nachdruck voran das vorwärts weisende *εἰς τοῦτο*: Dazu ist offenbar geworden (*ἐφανερώθη*, wie V. 5 durch seine Fleischwerdung) der Sohn Gottes, damit er zerstöre die Werke des Teufels, d. h. alles von ihm im Menschen gewirkte Sündethun. War dieses aber seine Absicht, so muss dieselbe auch in denen, die in ihm sind und bleiben (V. 6), sich verwirklichen und in ihnen das alles Sündethun ausschliessende Thun der Gerechtigkeit zu Stande kommen. Wie dieses geschieht, ist nicht direkt gesagt, aber dadurch angedeutet, dass das Erscheinen Christi im Fleisch als eine Kundwerdung des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in seinem wahren Wesen bezeichnet wird. Denn da man im Sohne den Vater hat (2, 23), so vollzieht sich eben damit die vollendete Gottesoffenbarung, deren letzte Wirkung das Gezeugtwerden aus Gott ist, das eine dem *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* entgegengesetzte Lebensrichtung zur Folge hat. Damit aber werden zerstört (*ἵνα λύσῃ*) die Werke, welche der Teufel wirkt (*τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*) in allen denen, die aus ihm ihren Ursprung haben. Daher ist auch hier jene *φανέρωσις* nicht die bewirkende Ursache, sondern die Bedingung, unter der diese Absicht erreicht wird *). — V. 9. *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ*) erklärt sich keineswegs

---

(Bng.), was ohnehin eine nichtssagende Tautologie ergäbe; denn dass seine Sünde in ihm selbst ihren Ausgangspunkt hat (Hth.), liegt im Ausdruck nicht. Denkt man aber an den Anfang des menschlichen Sündigens (Brn.), so folgt daraus ebenfalls noch nicht, dass er denselben bewirkt hat. Dass der Apostel absichtlich das *γεγέννηται* vermeidet, das ihn ja keineswegs als schöpferische Macht Gott gleichstellen würde (gegen Hth.), ist sehr unwahrscheinlich, da er ja nachher von *τέκνα τ. διαβ.* redet.

*) Dass dieser Schlusssatz zu dem ersten Satze von V. 5 zurückkehre und darum die Erläuterung dieses Verses sei (so gew.), ist eine völlig unrichtige Voraussetzung, die schon durch den neuen Anfang in V. 7 ausgeschlossen wird. Auch ist die *φανέρωσις* Christi hier von einer wesentlich anderen Seite aufgefasst, wie schon das *ὁ υἱὸς τ. θεοῦ* zeigt, das damit keineswegs erklärt ist, dass man sagt, es bilde den Gegensatz gegen den Teufel (Dstrd., Ebr., Wstc.), oder es weise auf seine Macht zur Zerstörung der Sünde hin (Rth., Hth.). Das *λύειν* irgendwie in seiner ursprünglichen Bedeutung festhalten zu wollen (Bng., vgl. noch Hpt.), führt zu Künsteleien und ist nach dem durch Evang. 2, 19 konstatirten Sprachgebrauch ganz unnöthig. Dass die *ἔργα τ. διαβ.* nicht der Sold der Sünde sind (Cal.), bedarf keines Nachweises.

aus dem blossen Gegensatz zu *ἐκ τοῦ διαβ. ἐστίν* V. 8 (so gew.), über den es durch Einführung des Begriffs des Gezeugtseins hinausgeht, sondern bestätigt, dass dem Apostel bei der Art, wie die Kundwerdung des Sohnes Gottes dazu diente, die Werke des Teufels zu zerstören, die Wirkung der vollendeten Gottesoffenbarung in ihm vorschwebte. Daher bleibt er auch nicht bei dem blossen *ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* stehen, das allerdings schon aus V. 8 folgt, weil, wenn mit dem Ursprung aus dem Teufel das Thun der Sünde gegeben ist, bei dem, welcher seinen Ursprung im direkten Gegensatz zu ihm aus Gott hat, von einem solchen Sündethun (bem. das artikellose *ἁμαρτίαν*) überhaupt nicht die Rede sein kann. Er begründet dies vielmehr durch *ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει*, indem er ausdrücklich auf die Art, wie jenes Gezeugtsein aus Gott zu Stande kommt, hinweist. Wie bei jeder Zeugung ein Same da sein muss, so auch bei diesem Vorgang; und da die Gottesoffenbarung in dem Sohne schon bei den Augenzeugen des Lebens Jesu durch das Wort Gottes, das er geredet und womit er die Bedeutung seiner Erscheinung gedeutet hatte, bei allen Anderen durch das Wort der Verkündigung von ihm sich vollzieht, so kann der von Gott herrührende Same nur dies Wort Gottes sein. Ganz wie das Bleiben dieses Samens in dem, welcher durch ihn in den dauernden Stand des Gottgezeugtseins (vgl. das Part. Perf.) versetzt ist, zur Folge hat, dass er nicht sündigt, so heisst es ja 2, 14, dass das Bleiben des Wortes Gottes in den Jünglingen ihnen zum dauernden Siege über den Teufel verhilft. — *καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*) steigert das einfache thatsächliche *ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* dahin, dass das Gegentheil für einen solchen eine (sittliche) Unmöglichkeit ist, was nun noch einmal dadurch begründet wird, dass in dem *ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται*, das sich ja aus dem Subjekt (*πᾶς ὁ γεγ.*) von selbst ergiebt, durch seine Voranstellung das *ἐκ τοῦ θεοῦ* betont wird. Denn wenn auch in dem parallelen Begründungssatz die Zeugung auf das Wort Gottes als das *σπέρμα* zurückgeführt ist, so soll doch nun ausdrücklich hervorgehoben werden, dass in diesem seinem Worte Gott selbst der Wirkende ist. Dann aber versteht es sich von selbst, dass einer, bei dem sein Gezeugtsein aus Gott zur dauernden Zuständlichkeit geworden (vgl. das Perf.), nicht sündigen kann, da Gott, der in ihm dauernd wirksam ist, nicht das Gottwidrige, die Sünde (oder nach V. 4 die *ἀνομία*) wirken kann *).

---

*) Die Deutung des *σπέρμα* auf das Wort Gottes (August., Lth.,

V. 10 f. ἐν τούτῳ) weist nicht vorwärts, wie 2, 3 (Grot., Ebr.), da im Folgenden ein Unterscheidungsmerkmal für beide Menschenklassen nicht angegeben ist, sondern rückwärts wie 2, 5, da V. 8 f. allerdings das Verhältniss zum Sündethun als das Merkmal angegeben ist, an welchem dieselben erkennbar sind (φανερά ἐστιν). Nur heissen die aus Gott Gezeugten (V. 9) nun ausdrücklich τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, wie 3, 1, und (καί) die, welche ihren Ursprung vom Teufel her haben, τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, weil nach dem Erfahrungssatz, dass das Kind die Züge des Vaters trägt, diese nach ihrer ganzen (sittlichen) Art und Gestalt verschieden und darum erkennbar sein werden. Natürlich handelt es sich dabei nicht um ein Unterscheidungsmerkmal im göttlichen Gericht (Hpt., Brn.), sondern um eines, nach welchem jeder mit Sicherheit erkennen kann, zu welcher Klasse er gehört; denn darauf will ja die ganze Erörterung hinaus, die V. 7 von dem Irrthum ausging, dass man meinen könnte, δίκαιος zu sein, ohne eine erkennbare Beweisung seiner δικαιοσύνη. Daher ist es auch nur diese Seite der Sache, die noch einmal hervorgehoben wird, und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf die tiefere Fassung, welche die ganze Frage durch die Auseinandersetzung in V. 9 f. erhalten hat, indem dieselbe vom Wesen des δίκαιος auf den Ursprung desselben zurückgeführt ist. Denn wenn das innerste Wesen des Menschen nur entweder von Gott oder vom Teufel bestimmt sein kann, so ist klar, dass nur der aus Gott Seiende ein der göttlichen Norm Entsprechender, Gott Wohlgefälliger ist. Ausdrücklich weist das πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην auf V. 7 zurück, nur dass nun das artikellose δικ. wie V. 9 das artikellose ἁμαρτίαν als das seinem Wesen nach das

---

Grot., Cal., Bng., Ew.), ohnehin durch die Analogie von 1 Petr. 1, 23. Jac. 1, 18 nahegelegt, ist die einzige, für die sich in dem Gedankengange des Apostels ein Motiv auffinden lässt. Die Deutung auf den mitgetheilten Geist (so gew., vgl. Dstrd., Hth.) steht im Widerspruch mit der ganzen Lehranschauung des Briefes, welche nirgends den Geist als Prinzip des neuen Lebens, sondern nur der Erleuchtung denkt, und erklärt nicht die Hervorhebung des ἐκ τ. θεοῦ im zweiten Gliede, da sich ja von selbst versteht, dass im Geiste Gott selbst wirkt. Die oft damit unklar vermischte Deutung von einem neuen Lebenskeim (vgl. Ebr., Brckn., Hpt., Wstc.) alterirt das Bild, da der Same als zeugendes Prinzip, aber nicht als das durch ihn Erzeugte gedacht ist. Auch hier erneuern sich natürlich die Ausflüchte, welche das οὐχ ἁμαρτ. und οὐ δύναται ἁμαρτ. gegenüber der Thatsache, dass der Christ noch sündigt, abschwächen wollen, während dieselbe doch nur zeigt, dass, so lange das noch der Fall, das Gezeugtsein aus Gott im vollsten Sinne noch nicht eingetreten ist.

Thun des Menschen erkennbar Charakterisirende bezeichnet wird, während das οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ an den Begriff des Ursprungs unseres Wesens anknüpft, der V. 8 als der das ganze Verhalten bestimmende eingeführt ist. Nun aber ist klar, dass der Begriff des der Norm des göttlichen Willens Entsprechenden überhaupt doch ein zu weiter ist, der Umfang desselben zu unübersehbar, um das Thun von Gerechtigkeit zu einem sicher erkennbaren Merkmal der Gotteskindschaft zu machen. Daher wird noch ein zweites hinzugefügt, welches aus dem Gesammtbegriff der δικαιοσύνη ein wesentliches Stück hervorhebt: καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Nun sehen wir, warum schon die zweite der einleitenden Meditationen die Bruderliebe im Gegensatz zur Weltliebe als das spezifische Merkmal der Gemeinde des Lichts hervorhob (2, 10. 15), woraus übrigens von selbst folgt, dass hier nicht die Nächstenliebe im Allgemeinen (Ebr.) gemeint sein kann *). Es kommt dem Apostel darauf an, ein ganz untrügliches, weil leicht kontrollirbares Kennzeichen der Gotteskindschaft zu nennen, und dazu bot sich von selbst die Bruderliebe dar, welche, wie dort schon gezeigt, Alle, die zur Gemeinde des Lichtes gehören, untereinander verbindet. — V. 11. Dass einer, der seinen Bruder nicht liebt, so wenig aus Gott sein kann, wie irgend einer, der Gerechtigkeit nicht übt, versteht sich von selbst, da ja die Bruderliebe jedenfalls zu dem normalen, Gott wohlgefälligen Verhalten gehört. Daher kann unmöglich dies durch ὅτι begründet werden (Dstrd., Hth., Ebr.), sondern nur warum von ihm insonderheit das Gesagte gelten kann (vgl.

---

*) Aus dem engen Zusammenhange dieses Verses in sich und mit der V. 7 begonnenen Erörterung erhellt, dass man nicht mit πᾶς ὁ μὴ ποιῶν κτλ. (Lck., Dstrd., Hth., Brn.) oder gar mit καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν (de W., Hpt.) einen neuen Absatz beginnen kann. Sowie man neben den Kindern Gottes und Kindern des Teufels noch andere Menschenklassen annimmt (Snd.), oder das dem τέκν. διαβ. entgegengesetzte τέκν. θεοῦ in anderem Sinne nimmt als sonst (Hpt.), bricht man dem Gedanken seine eigentliche Spitze ab. Ganz in dem hier gemeinten Sinne ist auch Evang. 8, 38. 41. 44 der Teufel der Vater der ihm wesensähnlichen Kinder genannt. Die Bruderliebe ist durchaus nicht Inhalt und Wesen der δικαιοσύνη (Brn., Rth.) oder die δικ. selbst in ihrer Beziehung auf die Brüder (Hth.), geschweige denn dass δικ. im Unterschiede von ihr sich auf das Verhältniss zu Gott bezöge (Hpt.). Es ist unbegreiflich, wie man bestreiten konnte, dass dieselbe ein Theil des normalen, gottwohlgefälligen Verhaltens sei, während sich nur fragen kann, warum derselbe speziell noch neben dem Ganzen der δικαιοσ. hervorgehoben ist. Diese Frage beantwortet aber der Apostel selbst in V. 11. Das καί explikativ zu nehmen (Hth., Brn. nach Clv.), ist gar kein Anlass; will man nicht bei dem einfachen: und stehen bleiben, so kann man höchstens übersetzen: und insbesondere.

Hpt.). Das *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία* ist natürlich ganz zu verstehen, wie 1, 5, so dass weder *αὕτη* rückwärtsweisend, noch *ἀγγελία* im Sinne von: Auftrag, Gebot genommen werden kann (gegen Hth.). Allerdings ist nicht die Botschaft, von der dort die Rede war, ihrem Inhalte nach gemeint, so dass dieselbe nur, wie 2, 7, als eine göttliche Forderung in sich enthaltend gedacht wäre. Es ist vielmehr die Botschaft, die sie von Anfang ihres Christenlebens an gehört haben (*ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*, vgl. 2, 7), hier allerdings direkt als die Forderung bezeichnet, dass wir einander lieben sollen (*ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*). Das vorwärtsweisende *αὕτη* schliesst jede telische Bedeutung des *ἵνα* aus (gegen Brn., Hpt., Wstc.) und nöthigt, dasselbe einfach als Einführung des Inhaltes der *ἀγγελία* zu nehmen, der aber, weil er ein Sollen und nicht ein Sein ist, gar nicht mit *ὅτι*, sondern nur mit *ἵνα* eingeführt werden kann (vgl. Evang. 13, 15. 15, 12). Irgend ein Verhältniss dieser Botschaft zu der, von welcher 1, 5 die Rede war, ist hier nun einmal nicht angedeutet; und dass die Forderung der Bruderliebe nicht als *ἐντολή*, sondern als *ἀγγελία* bezeichnet ist, liegt einfach daran, dass sie nach 2, 9 ff. sich aus der Situation des Christen in einer Gemeinde des Lichtes von selbst ergiebt. Wenn aber das *ἀλλήλους* aufs Neue zeigt, dass es sich hier, wie V. 10, nur um die Bruderliebe handeln kann, so erhellt hieraus auch, woher nur sie genannt ist; denn nur in der Gemeinde des Lichtes kann sich ja die Liebe ganz und ungehemmt entfalten, während von der ihr gegenüberstehenden Welt ja nach 2, 15 jedenfalls von einer Seite her gerade das *μὴ ἀγαπᾶτε* gilt. Haben aber die Leser von Anfang ihres Christenlebens an die Botschaft gehört, dass ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde des Lichtes, welche ja zur Folge hat, dass sie alle den gleichen Ursprung aus Gott haben, nothwendig mit sich bringt, dass sie einander lieben sollen, so ist diese Bruderliebe nicht nur irgend ein Theil dessen, was zu dem normalen, Gott wohlgefälligen Verhalten gehört, sondern derjenige, welcher am stärksten sie als Mitglieder der Christengemeinschaft und darum als solche charakterisirt, die ihren Ursprung aus Gott her haben. Dass dabei die Bedeutung, die Jesus der Bruderliebe beigelegt hat, dem Apostel vorschwebt, ist überaus wahrscheinlich; aber ausgedrückt ist es nicht.

V. 12 f. *οὐ καθὼς Κάϊν*) ergänzt sich, wie Evang. 6, 58, durch ein einfaches *ἐστίν*, das sich ganz wie V. 7 mit *καθώς* verknüpft. Die Botschaft, die wir von Anfang an gehört haben, entspricht nicht dem, was von Kain bekannt ist. Das ist natürlich eine Litotes dafür: sie steht im direkten Gegen-

satz damit. Eben weil das V. 11 über diese Botschaft Gesagte begründen sollte, warum gerade das Nichtlieben besonders zeigt, dass einer nicht von Gott her seinen Ursprung hat, wird ja betont, dass jene Botschaft mit ihrer Forderung einander zu lieben, nicht nur im Gegensatz zu dem steht, was Kain that, sondern (worin auch hier das begründende Moment des *καθώς* liegt) auch dazu, dass Kain seinen Ursprung von dem Bösen schlechthin, d. h. dem Teufel her hatte (*ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν*) und eben darum seinen Bruder hinschlachtete. Das *καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* hebt aufs Stärkste hervor, dass der Brudermord nicht nur gegen den begangen ward, den er von Natur lieben sollte, sondern dass er zugleich ein Hinmorden dessen war, der in seiner Unschuld und Geduld keinerlei Widerstand leistete. Daher die Frage: *καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν;* sie fragt nach dem Motiv einer so widernatürlichen That, die doch irgend einen Zweck haben zu müssen scheint, dem zu Liebe, dem zu gut sie verübt ward. Aber die Pointe liegt gerade darin, dass die Antwort jeden derartigen Zweck ausschliesst. — *ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν*) Jeder kann nur die Werke dessen thun, von dem er seinen Ursprung her hat (Evang. 8, 39. 41) und so waren die Werke Kains, der seinen Ursprung vom Teufel her hatte, böse, woraus der Grund erhellt, warum der Teufel in diesem Zusammenhange als *ὁ πονηρός* bezeichnet war. — *τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια*) Es lag also kein Motiv vor, weshalb er den Bruder hinschlachtete, nicht der Neid gegen denselben (Hpt.), noch der Hass gegen das Göttliche (Hth.). Es war nur der sittliche Gegensatz des Bruders, welcher ihn bewog, denselben zu hassen, wie die Christen ihr gemeinsamer Ursprung aus Gott bewegt, einander zu lieben *). — V. 13. *μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί*) Die Anrede markirt so wenig wie V. 2

---

*) Dass man das *οὐ καθώς* nicht aus dem Satze mit *ἵνα* ergänzen kann (Grot., Lck.: *ὦμεν ἐκ τ. πονηρ.*, vgl. Hpt.), zeigt die objektive Negation, sowie die Natur der Sache, da man einen nicht auffordern kann, nicht aus dem Teufel zu sein. Will man dies vermeiden und deshalb ein *ποιῶμεν* oder drgl. ergänzen (Ebr.), so tritt noch die Schwierigkeit hinzu, dass ein *ὅς* hinter *Κάϊν* ausgelassen sein muss. Beruhigt man sich aber bei der Brachylogie und will formell nichts ergänzen, so kommt man der Sache nach doch immer wieder auf einen latitirenden Imperativsatz heraus (Hth., Brn., vgl. de W., Dstrd.), was mit dem *οὐ* unverträglich ist. Dass der Gebrauch des *σφάττειν* auf ein Opfer hinweise, das Kain dem Teufel brachte (Brn.), ist ganz eingetragen; aber auch die blosse Betonung der Gewaltthätigkeit (Hth.) erklärt den Ausdruck nicht, der schon auf die Gerechtigkeit des Abel hindeutet.

einen Absatz, sondern leitet nur die Applikation des V. 12 Gesagten auf die Leser ein, mit denen er sich dadurch in eine Brudergemeinschaft zusammenschliesst. Lag der im Brudermorde hervorbrechende Hass des Kain gegen den Abel lediglich an dem Gegensatze, in welchem naturgemäss das Böse gegen das Gute steht, so dürfen sie sich nicht verwundern (vgl. Evang. 5, 28), wenn die Welt sie hasst (*εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος*). Das *εἰ* ist natürlich nicht gleich *ὅτι* (Snd.), macht aber auch den Eall nicht hypothetisch (Ebr.), sondern markirt den faktisch überall und nothwendig eintretenden Fall, für welchen das *μὴ θαυμάζετε* gilt (vgl. Evang. 7, 4. 15, 18). Nicht darauf kommt es an, dass es der Welt eigenthümlich ist, zu hassen (Hpt., Wstc.), sondern der Hass der Welt gegen sie zeigt, dass sie in demselben Gegensatze zur Welt stehen, wie Abel zu Kain, und dass also, da die gottwidrige Welt zweifellos böse ist, sie gerecht sind. Denn nicht trösten will sie das Wort (gegen Brn.), geschweige denn vom Hass abmahnen (Hpt.), sondern zu dem Hauptgedanken zurücklenken, wie dieser ihr prinzipieller Gegensatz zur Welt sich zeigt in der Liebe, die allen Hass ausschliesst.

V. 14 f. *ἡμεῖς οἴδαμεν*) Der Apostel schliesst sich mit denen, die er als Brüder angeredet hat (V. 13), zusammen im scharfen Gegensatz zur Welt, die das mit grösstem Nachdruck an den Schluss tretende Subjekt im vorigen Verse bildet. Aber nicht über ihr gemeinsames Wesen im Gegensatz zur Welt wird etwas ausgesagt (gegen Hpt.), sondern über ihr gemeinsames christliches Bewusstsein, wie schon daraus folgt, dass die Verwunderung über das Verhalten der Welt gegen sie nur gehoben werden kann durch das rechte Wissen um ihr Verhältniss zu derselben. Dies wird aber durch den betonten Gegensatz der *ἡμεῖς* zum *κόσμος* zugleich als ein ganz andersartiges bezeichnet, als das der Welt. Die Welt hasst sie, weil dieselbe, wie Kain dem Abel gegenüber, sich des sittlichen Gegensatzes bewusst ist, in welchem sie zu ihr stehen; sie wissen mehr, sie wissen, worauf dieser Gegensatz beruht. — *ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*) vgl. Evang. 5, 24. So kommt der Apostel dazu, hier die Grundthatsache des christlichen Bewusstseins auszusprechen, wonach wir aus dem Tode in das Leben übergegangen sind und uns nun in demselben befinden (Bem. d. Perf.). Gemeint ist das wahre Leben, das zuerst in Christo und zwar als ewiges offenbar geworden (1, 2), zu dessen Erlangung es der geschichtlichen Erscheinung des Logos bedurfte (1, 1), und in dem sich die alte Gottesverheissung be-

reits gegenwärtig und nicht erst im Anspruch auf die Zukunft (Grot.) an uns verwirklicht (2, 25). Dies Leben ist aber nicht das durch die Zeugung aus Gott entstandene (Brn.) Leben der Gerechtigkeit (Hth.) oder das Leben der Gotteskindschaft (Hpt.), sondern das wahre geistige Leben, dessen Seligkeit in dem Schauen der vollen Gottesoffenbarung in Christo besteht. Nicht den Realgrund (BCr.), sondern, wie alle neueren Ausleger erkennen, den Grund unserer Gewissheit von dieser Thatsache bezeichnet der Satz ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς; denn dass die Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, in welcher das wahrhaftige Licht schon scheint, an der Bruderliebe erkannt wird, ist bereits 2, 8 ff. gezeigt worden und das Schauen Gottes in diesem Licht ist eben das wahre Leben. — ὁ μὴ ἀγαπῶν) darf durchaus nicht durch τὸν ἀδελφ. αὐτοῦ ergänzt werden, wie die Rcpt. will, da die Umkehrung des Gedankens denselben wie immer weiterführt, und zwar dahin, dass man am Nichtlieben überhaupt ebenso den Todeszustand erkennt, wie am Lieben das wahre Leben. Wenn also einer nicht liebt, so weiss man, dass derselbe noch nicht vom Tode zum Leben übergegangen ist, sondern im Tode verharrt (μένει ἐν τῷ θανάτῳ). Nicht weil das Nichtlieben mit dem Tode identisch ist (Hth.) oder den Weg zum Leben verschliesst (Ebr.), sondern weil das Nichtlieben das Erkennungszeichen des Verharrens in dem Todeszustande des natürlichen Menschen ist. So ist der Satz, dass man an der Bruderliebe den Ursprung aus Gott erkennt (V. 10), auf seinen tiefsten Grund zurückgeführt; denn aus Gott gezeugt kann nur werden, wer das wahre Leben in der Gottesgemeinschaft, das mit dem Schauen der vollen Gottesoffenbarung in Christo gegeben ist, erlangt hat. — V. 15. πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ nimmt nicht das ὁ μὴ ἀγαπῶν auf (Hth.), sondern bildet, wie das gleiche Objekt zeigt, den Gegensatz zu dem ἀγαπῶμεν τ. ἀδελφ. Es soll also e contrario, wie es der Apostel liebt, bestätigt werden, dass man aus der Bruderliebe sicher erkennt, man sei aus dem Tode zum Leben gekommen und befinde sich in ihm. Das πᾶς blickt auf V. 12 zurück (gegen BCr.) und besagt, dass jeder, der seinen Bruder hasst, ein Menschenmörder ist (ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, vgl. Evang. 8, 44), wie Kain einer war. Natürlich kann aber wegen des Zusammenhanges τὸν ἀδελφόν keinen weiteren Umfang haben, als das τ. ἀδελφ. V. 14 (gegen Ebr.), und darum unmöglich von Nichtchristen die Rede sein (gegen Hth.). Die Welt hasst ja nicht ihre Brüder, sondern die Christen (V. 13), die den schroffsten Gegensatz zu ihr bilden. Wie Jesus den Zorn (Mtth. 5, 22),

so setzt Johannes den Hass unmittelbar dem Morde gleich, weil derselbe auf die Vernichtung des Nächsten gerichtet ist und es für die sittliche Betrachtung sich gleich bleibt, ob er im Morde zu diesem Ziele gelangt oder nicht, was vielfach lediglich von äusseren Verhältnissen abhängen wird. Er thut dies aber in diesem Zusammenhange, um nun aus dem bekannten Lose jedes Menschenmörders (*καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος*) abzuleiten, dass der Bruderhasser unmöglich aus dem Tode zum Leben gekommen sein und sich im Leben befinden kann. Man darf das *οἴδατε* nicht gerade auf Gen. 6, 9 zurückführen (Grot., Lck.); denn dass der Mord eine Todsünde ist, die mit dem Tode bestraft werden muss, ist doch dem allgemein menschlichen Bewusstsein aufs tiefste eingeprägt. Muss aber der Mörder sterben, so kann er keinesfalls dauernd im Besitz des Lebens sein, wie der, welcher *μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς ζωήν*; denn das wahre Leben, um das es sich V. 14 handelt, ist seiner Natur nach ein ewiges, und der Fall, dass einer *οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν*, ist eine contradictio in adjecto. Darum kann jeder, der seinen Bruder hasst, zum wahren Leben überhaupt nicht gekommen sein; und, da man nach johanneischer Anschauung den Bruder nur entweder lieben oder hassen kann (vgl. 2, 9—11), so bleibt es dabei, dass die Bruderliebe das sichere Kennzeichen ist für den thatsächlich vollzogenen Uebergang in das ewige Leben, wie der Bruderhass denselben ausschliesst *).

V. 16 f. *ἐν τούτῳ*) weist wie 2, 3 voraus auf das Beispiel Christi, an dem wir das Wesen der Liebe vorbildlich erkannt haben und zwar so, dass es uns ein dauernd bekanntes ist (*ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην*). Offenbar ist es die Identifizirung des Bruderhasses mit dem Morden, in dem

---

*) Man bricht der Ausführung des Apostels die Spitze ab, wenn man in irgend einem Sinne annimmt, dass der Brudermörder wohl etwas vom ewigen Leben haben kann, nur nicht dauernd (vgl. Ebr. und in anderer Weise Brn.), während eine *ζωὴ αἰώνιος*, die nicht dauert, doch eben ein Widerspruch in sich selbst ist, oder wenn man mit ganz verfehlter Berufung auf Evang. 5, 38 das *μένουσαν* nur für eine Verstärkung des Begriffes der *ζωὴ αἰώνιος* fasst, als solle nur der Besitz dieses Lebens negirt (Hth., vgl. Lck.) oder der fortdauernde Todeszustand behauptet werden (Dstrd.), womit auch die falsche Beziehung des *ἐν αὐτῷ* zu *μένουσαν* (Hth.), die gegen die Wortstellung ist, zusammenhängt. Ebenso zerstört es die Argumentation, wenn man das *οἴδατε* aus dem christlichen Bewusstsein heraus gesagt sein lässt (de W., Hth., Brn.), da es sich ja eben darum handelt, für das christliche Bewusstsein eine Wahrheit zu begründen, die sich schon aus dem allgemein menschlichen Bewusstsein ergiebt.

man dem Anderen das Leben nimmt (V. 15), was den Apostel veranlasst, das Wesen der Liebe, welche das Kennzeichen des wahren Lebens sein soll (V. 14), nun danach zu charakterisiren, dass man das eigene Leben für den Anderen hingiebt. — ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν) Das ἐκεῖνος weist auf V. 7 zurück, wo Christus als das normgebende Vorbild der Gerechtigkeit bezeichnet ist, also auch als das Vorbild des Hauptstückes der Gerechtigkeit, welches V. 10 als das spezifische Merkmal der Gotteskinder hingestellt war. Das ὑπὲρ ἡμῶν konnte nicht fehlen, weil erst dadurch die Lebenshingabe zu dem spezifischen Liebesakte wird, dass man seine Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) zum Besten Anderer einsetzt. Nur aus dem Zusammenhange ergiebt sich, dass Jesus seine Seele einsetzt, damit an ihr geschehe, was zum Besten der Leser nothwendig war, d. h. dass sie im gewaltsamen Tode von ihm genommen werde. — καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν) vgl. 2, 6. Aus diesem Vorbilde ergiebt sich für uns die Pflicht, den Liebesakt, in welchem Christus die ganze Grösse seiner Liebe zeigte (Evang. 15, 33), auch unsererseits nachzubilden. Diese Verpflichtung zeigt eben, dass es auch für uns nur eine Uebung der Gerechtigkeit ist (V. 10), wenn wir zum Besten der Brüder (ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν) ein jeder seine Seele (τᾶς ψυχὰς) einsetzen, um die Bruderliebe in der entscheidenden Probe zu bewähren. Der Inf. Aor. θεῖναι war hier das allein Richtige, da man ja das Leben nur einmal hingeben kann *). — V. 17 setzt dem pflichtmässigen Verhalten, in welchem sich das Wesen der Liebe erzeigt, eine Versäumniss der Liebespflicht entgegen, bei der es sich im Vergleich mit jenem nur um ein ganz geringes Opfer handelt. Der mit ὃς δ᾽ ἄν eingeleitete Relativsatz vertritt die Stelle eines

---

*) Das τὴν ἀγάπην geht natürlich nicht auf die Liebe Christi (Plus.) oder Gottes (Grot.), auch nicht auf die Liebe gegen die ungöttliche Welt (Ebr., der ausserdem bei ἐν τούτῳ οὖσαν ergänzen will), wogegen schon das ὑπὲρ τῶν ἀδελφ. und der ganze Kontext entscheidet, der überhaupt nur die Beweisung der Liebe in der Bruderliebe (V. 14 f.) ins Auge fasst. Das ὑπὲρ heisst natürlich nicht „zum Schutze" (Brn.), vgl. Evang. 6, 51. Das τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τιθέναι lässt sich nicht nach Evang. 10, 17 f. deuten, wo es durch das Wortspiel mit dem λαβεῖν erst die Bedeutung deponere (so gew., vgl. noch Brckn., Hth., Wstc.) erhält. Die Vorstellung von dem Entrichten eines Lösegeldes (vgl. Meyer zu 10, 11) liegt weder im Wortsinn noch im Kontext; das τιθέναι ist auch natürlich nich gleich παραδοῦναι (Brn.). Es heisst nichts Anderes als: hinstellen, und nur aus dem Kontext kann sich ergeben, dass der Zweck, zu welchem dies geschieht, ein Einsetzen der Seele mit sich bringt.

Nom. absol., der mit Nachdruck vorangestellt und erst durch das am Schlusse stehende ἐν αὐτῷ in die Konstruktion des Satzes eingereiht wird (vgl. 2, 5). — ἔχῃ τὸν βίον) Wer irgend das zum Lebensunterhalt gehörige Vermögen (vgl. 2, 16) hat, ist natürlich durch die Liebe verpflichtet, dem Bruder davon mitzutheilen, der es nicht hat. Der Gen. τοῦ κόσμου kann hier nicht die gottwidrige Menschenwelt bezeichnen, sondern nur die geschaffene Welt (vgl. zu 2, 15), sofern dieselbe als vergängliche werthlos ist gegenüber der für ein ewiges Ziel bestimmten Seele (vgl. Mrc. 8, 38). Das Vermögen, das ihr angehört, ist demnach ein sehr Geringes im Vergleich mit der Seele, die man in der Nachfolge Christi für die Brüder einsetzt. — καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα) hebt ausdrücklich hervor, dass man nicht nur die Mittel hat, dem bedürftigen Bruder zu helfen, sondern dass man auch seine Noth sieht und zwar so, dass, wie immer bei θεωρεῖν (vgl. Evang. 2, 23. 4, 19 u. oft), das sinnliche Sehen mit dem Erkennen der Bedeutung des Gesehenen verbunden gedacht ist. Ausdrücklich hebt der Apostel hervor, dass in diesem Falle es gar keiner besonderen Aktion der Bruderliebe bedarf, wie bei dem Einsetzen der Seele V. 16, weil das Herz sich bei solchem Anblick von selbst aufthut, indem die bemerkte Noth des Bruders dasselbe öffnet, um in ihm den Antrieb zum Helfen zu wecken. Es muss also der, von welchem die Rede ist, um diese Hülfe zu verweigern, ausdrücklich und absichtlich sein Herz zuschliessen (καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ). Das ἀπ' αὐτοῦ ist eine ganz ähnliche Prägnanz, wie 2, 28, und bebezeichnet, dass er in und mit diesem Verschliessen des Herzens sich von dem Bruder abwendet, um nicht durch den Eindruck der an ihm bemerkten Noth zum Opfer des Vermögens für ihn angetrieben zu werden. Die Frage mit πῶς (Evang. 3, 12. 5, 47) involvirt den Gedanken, wie unmöglich es ist, dass in einem solchen die Liebe Gottes bleibt. Auch hier wird also der Gedanke, dass in einem solchen die jedem Christen eigenthümliche Bruderliebe nicht bleibt, fortgeführt zu der Ursache dieser Erscheinung. Denn die Liebe zu Gott (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ), die nach 2, 5 im Halten des Wortes Gottes sich beweist, würde ihn bewegen das Gebot der Liebe (V. 11) zu erfüllen, und da diese Liebe nothwendig im Christen ist, so kann sie unmöglich in ihm bleiben (μένει ἐν αὐτῷ), wenn er absichtlich es verhindert, das ihn dieselbe nicht zur Erfüllung seines Gebotes antreibe *).

---

*) Gekünstelt sucht Ebr. den 2, 15 ff. sich findenden Begriff vor

Der Zweck dieser Erörterung über das spezifische Kennzeichen der Gotteskindschaft tritt erst klar hervor in dem folgenden Abschnitt (3, 18—24). Es könnte scheinen, als ob bei der immer unvollkommenen Beschaffenheit auch unseres besten Thuns unsere Heilsgewissheit erschüttert werde, wenn sie auf das Kennzeichen der Gerechtigkeitsübung überhaupt und des Liebens insbesondere gestellt wird. Das führt von selbst auf die neue Erörterung über den Grund unserer Heilsgewissheit.

3, 18—24. Der Grund der Heilsgewissheit*). Wie V. 7 hebt der Apostel mit einer neuen Anrede an (*τεκνία*), um durch den Ausdruck zärtlicher Liebe die Schärfe der Mahnung, welche doch schlimme Mängel als möglich setzt, zu mildern. In dieser Mahnung aber wird ganz wie 2, 28 am Eingange eines neuen Abschnittes das Resultat des vorigen zusammengefasst; denn wenn die Liebe das Kennzeichen der Gotteskindschaft ist (V. 10 ff.), so muss ja dem Apostel nichts näher liegen, als die Ermahnung zu ihr; und wenn

---

ὁ κόσμος auch hier festzuhalten (der Lebensbedarf, den er mit dem *κόσμος* theilt). Einen Gegensatz zu der *ζωὴ αἰώνιος* V. 15 (Dstrd., Hth., Brn., Wstc.) bildet der *βίος τοῦ κόσμου* nicht. Zu *τὰ σπλάγχνα* im Sinne von Herz vgl. Luc. 1, 78. 2 Kor. 6, 12. Phil. 1, 8. Natürlich kann *ἡ ἀγάπη τ. θεοῦ* nicht die Liebe Gottes zu uns (Cal.), aber auch nicht die von ihm geforderte Liebe (Grot.) sein, oder die göttliche Liebe, die ihrem substantiellen Sein nach in Christo ist (Ebr.). Mit dem *μένει* ist nicht das wahrhafte und eben darum dauernde Sein der Liebe in ihm geleugnet (Hth.), sondern allerdings vorausgesetzt, dass sie in ihm war, aber zu sein aufhört, wenn der gesetzte Fall eintritt.

*) V. 18. Die Rcpt. hat nach *τεκνια μου* hinzugefügt (KL), den Art. vor *γλωσση* weggelassen (ℵP), weil er vor dem parallelen *λογω* fehlt, und *εν* vor *εργω* (K), um den Ausdruck durchweg konform zu gestalten. — V. 19. Das *και* der Rcpt. am Anfange des Verses (Tsch.) haben Lchm., WH. nach AB gestrichen, Trg. eingeklammert. Es ist sicher Verbindungszusatz, da ein Grund für die Weglassung durchaus nicht ersichtlich. Die Rcpt. hat *γινωσκομεν* (KL) st. des Futur nach 2, 3. 5. 3, 24 und *τας καρδιας* (vgl. Tsch.) st. des Sing., den Lchm., WH., Trg. a. R. nach AB mit Recht aufgenommen haben, da die Aenderung nach dem folgenden *ημων* näher lag, als die nach V. 20. 21. — V. 20 hat Lchm. nach A das zweite *οτι* weggelassen. — V. 21. Beide *ημων* fehlen in B (WH.), das erste zugleich in A (Lchm., Trg. im Text), das zweite in C (vgl. Trg. a. R. i. Kl.), Tsch. hat mit der Rcpt. beide beibehalten. Dann aber lässt sich der Ausfall gar nicht erklären; beide sind nach V. 20 konformirt. Viel unwahrscheinlicher ist das *εχει* (B) st. *εχομεν*, das leicht nach *καρδια* geändert ward. — V 22 lies *απ αυτου* st. *παρ αυτου* (Rcpt. nach KL). — V. 23 hat die Rcpt. das *πιστευσωμεν* (WH. im Text nach BKL) nach *αγαπωμεν* in *πιστευωμεν* konformirt und das *ημιν* am Schlusse nach KL fortgelassen.

das wahre Wesen der Liebe im höchsten Opfern sich zeigt (V. 16 f.), so muss ja hervorgehoben werden, dass die Liebe auch rechter Art sein soll. — *μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ*) Sich selbst schliesst der Apostel mit in die Aufforderung ein, die zunächst jede Selbsttäuschung durch eine sittlich werthlose Liebe abwehren will. Zwar die Liebe, die durch ein Wort erwiesen wird, kann immerhin noch ein Ausdruck wirklichen Mitgefühls mit der Noth des Anderen (vgl. V. 17) sein, das aber freilich völlig werthlos bleibt, wenn es nicht zu thatkräftiger Abhülfe treibt (vgl. Jac. 2, 15 f.). Aber wenn die Liebe nur mit der Zunge erwiesen wird, d. h. mit leeren Worten, die nicht einmal ein Ausdruck wahrhaften Gefühls sind, so ist sie Schein- und Heuchelwesen. Daher wird der doppelten Negation nicht nur das *ἀλλὰ ἐν ἔργῳ* entgegengestellt, welches im Gegensatz zu *λόγῳ* sagt, dass die wahre Liebe sich im Thun zeigen und beweisen muss, sondern auch *καὶ ἀληθείᾳ*, welches im Gegensatz zu *τῇ γλώσσῃ* alle unwahre, heuchlerische Liebesbezeigung ausschliesst. Die thatkräftige Liebe konnte natürlich auch als ein *ἀγαπᾶν ἔργῳ* bezeichnet werden; aber die Verbindung mit der Liebe, die sich im Element der Wahrheit bewegt im Gegensatz zu blossem Schein- und Heuchelwesen, forderte das *ἐν*, das um so passender die beiden positiven Momente eng zusammenschloss, als es auch ein Lieben *ἐν ἔργῳ* geben kann, das kein Lieben in Wahrheit ist, sondern nur ein scheinbares Liebeswerk, das im Grunde aus ganz anderen Motiven hervorgeht, als aus der Liebe (vgl. z. B. Mtth. 6, 2) *).

V. 19 f. *ἐν τούτῳ*) weist nicht wie 2, 3. 3, 16 vorwärts, sondern wie 2, 5 rückwärts und bildet also eine so enge Anknüpfung an das Vorige, dass das verbindende *καί* der Rcpt. (s. d. textkrit. Anm.) hier ganz unpassend wäre. Da aber dies *ἐν τούτῳ* eben nicht auf V. 10. 16 (de W.)

---

*) Ganz unmöglich ist es, mit den meisten Auslegern diesen Vers als Abschluss des vorigen Abschnittes zu nehmen, der gar nicht paränetische, sondern erörternde Tendenz hat, zumal ja V. 19 sich so eng an V. 18 anschliesst, dass hier gar kein Absatz gemacht werden kann (vgl. schon Hth.). Ganz verkehrt ergänzen Bez., Snd. u. A. ein *μόνον* zu *λόγῳ*; und dass der Art. vor *γλώσσῃ* zur Veranschaulichung des Ausdruckes dient (Lck., Hth. u. A.), ist unrichtig, da er ja gar nicht fehlen konnte, wie vor *λόγῳ*. Offenbar aber entleert es die Ermahnung, wenn man in *μηδὲ τῇ γλ.* nur die Aeusserlichkeit des *λόγῳ ἀγαπ.* markirt und in *καὶ ἀληθ.* das *ἀγαπ. ἐν ἔργῳ* als das wahre Lieben charakterisirt findet (de W., Hth., Rth. u. A.), womit die schöne Korrespondenz beider Gliederpaare wegfällt, die Grot. irriger Weise chiastisch auffasst.

oder auf V. 14 (Lck.), sondern auf den Inhalt der Ermahnung in V. 18 geht, so kann nicht *γινώσκομεν* stehen, wie 2, 5, sondern nur *γνωσόμεθα*; denn es handelt sich nicht um einen Fall, den der Apostel gesetzt hat, sondern um das Lieben in That und Wahrheit, das er gefordert; und nur wenn wir dieser Forderung nachkommen (vgl. Evang. 13, 35), werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit her sind (*ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν*). Damit ist nicht gemeint, dass wir der Wahrheit angehören (de W., vgl. die Abschwächungen bei Grot., BCr. u. A.), sondern dass wir in unserem ganzen Sein und Wesen durch die Wahrheit bestimmt sind (vgl. Evang. 18, 37). Gewiss ist der Sache nach nichts Anderes gemeint, als das *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ* V. 10; denn die Offenbarung Gottes in Christo ist eben die Wahrheit schlechthin (vgl. 2, 21), wie schon Calv. sah. Allein der Ausdruck ist bestimmt durch das *ἐν ἀληθείᾳ* V. 18. Nun ist zwar dort die subjektive Wahrhaftigkeit gemeint, hier die objektive Wahrheit, und insofern beruht die Anknüpfung nur auf einem Wortspiel; allein darum bleibt es doch vollkommen richtig, dass nur der in Wahrheit lieben kann, dessen Wesen aus der in Christo offenbar gewordenen göttlichen Wahrheit seinen Ursprung genommen hat. — *καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν*) kann, wie schon das Futurum zeigt, nur die weitere Folge des *γνωσόμεθα* ausdrücken, womit es durch *καί* eng verbunden wird (gegen Ebr.). Daraus folgt aber durchaus nicht, dass auch zu ihm noch das *ἐν τούτῳ* gehört (Lck., Brn.), was schon darum unmöglich ist, weil es bei jedem der beiden Verba etwas ganz Anderes heissen würde. Dass wir in unserem wahrhaftigen Lieben unseren Ursprung aus der Wahrheit erkennen, ist es, was uns die Fähigkeit giebt, unser Herz von einer Wahrheit zu überzeugen, von der wir es sonst nicht würden überzeugen können. Das mit Nachdruck vorantretende *ἔμπρ. αὐτ.* hebt nur hervor, dass das Gespräch mit unserem Herzen, das wir bei diesem Ueberzeugen desselben führen, vor Gottes Angesicht, unter lebendiger Vergegenwärtigung Gottes stattfindet, um anzudeuten, dass es sich jetzt nicht mehr um unser Urtheil über uns selbst, sondern um Gottes Urtheil über uns handelt, wobei aber natürlich nicht an sein Urtheil im letzten Gericht (Lck., de W.) gedacht zu werden braucht. — V. 20. *ὅτι, ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι*) leitet den Objektsatz ein, welcher sagt, wovon wir unser Herz überzeugen werden. Dass die Objektspartikel nach dem Bedingungssatze noch einmal aufgenommen wird, hat seinen Grund darin, dass es

sonst scheinen könnte, als ob die Wahrheit, um die es sich im Objektsatze handelt, nur in dem Falle wahr sei, welchen der Bedingungssatz setzt. In den Hauptsatz aber konnte der Bedingungssatz nicht aufgenommen werden, weil nicht gesagt sein soll, dass in dem durch ihn gesetzten Falle wir unser Herz von der hier ausgesprochenen Wahrheit überzeugen werden, die unser Herz ja an sich niemals bestreiten würde. Vielmehr wollen wir es davon überzeugen, dass diese Wahrheit in diesem ganz speziellen Falle gilt, d. h. auf ihn angewandt werden soll. Gemeint ist aber der Fall, wo das Herz, mit dem wir Zwiesprache halten, wider uns erkennt (vgl. Deut. 25, 1), uns verurtheilt. Dieses richterliche Erkenntniss bezieht sich aber nicht auf unseren Mangel an Liebe (Lck., Ebr., Brn.), da ja die ganze Erörterung von der Voraussetzung ausgeht, dass wir die Forderung wahrhaftiger Liebe (V. 18) erfüllen (*ἐν τούτῳ* V. 19), sondern darauf, dass das Herz sich mancher Sünden und Uebertretungen bewusst ist, die ihm unser *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* zweifelhaft machen, so dass es uns die wahre Gotteskindschaft und damit den Heilsstand abspricht. Wenn wir nun unser Herz überzeugen, dass in diesem Falle Gott grösser ist, als unser Herz (*μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν*), so kann sich dies freilich weder darauf beziehen, dass er strenger, noch dass er milder richten wird, als wir selbst, weil der Kontext nicht die geringste Andeutung giebt, nach welcher dieser entgegengesetzten Seiten hin er grösser ist. Vielmehr kann nur das *καὶ γινώσκει πάντα*, das für beides gleich irrelevant und darum dann ganz überflüssig wäre, andeuten, in welcher Beziehung das *μείζων* gelten soll. Dann aber geht es ohne Frage auf die göttliche Allwissenheit, die auch da, wo wir unter den immer vorkommenden Schwachheits- und Verfehlungssünden an unserem Heilsstande zweifelhaft werden, unser *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* erkennt, weil der Herzenskündiger ja die tiefsten Tiefen unseres Herzens kraft seiner Allwissenheit erforscht. So löst also der Apostel die Schwierigkeit, welche bei der immer zurückbleibenden Unvollkommenheit unseres Thuns dadurch entsteht, dass dieselbe uns in unserer Heilsgewissheit schwankend machen muss, wenn dieselbe auf unser Thun der Gerechtigkeit gestellt wird. Eben darum hat er von V. 10 an aus diesem Thun der Gerechtigkeit überhaupt die Bruderliebe insbesondere hervorgehoben, um zu zeigen, dass, wenn nur dieses unser Lieben ein wahres ist (V. 19), wir gewiss sein können, dass der allwissende Gott, der unsere Herzen kennt, unser Sein aus der Wahrheit anerkennen wird, auch wenn

wir durch die damit im Widerspruch stehenden Unvollkommenheiten unseres Thuns daran irre gemacht werden. Das ist sicher nicht paulinisch gedacht, da Paulus gerade um der hier erörterten Erfahrung willen unsere Heilsgewissheit auf den Glauben allein und auf keinerlei Thun gestellt hat, aber es ist die einzige und ausreichende Art, wie der Apostel jene Schwierigkeit lösen konnte, wenn er, um den Missbrauch, der mit dem Bewusstsein der Glaubensgerechtigkeit getrieben werden konnte, zu verhüten, den Satz aufstellte, dass es keine Gerechtigkeit gebe, die sich nicht im Thun der Gerechtigkeit beweise (V. 7) *).

V. 21 ff. *ἀγαπητοί*) Wie 3, 2. 13 markirt die Anrede keinen Absatz; die erneute Liebesversicherung drückt nur

---

*) Dass *πείσομεν* nicht heisst: das Herz zum richtigen Verhalten bewegen (Fritzsche nach Aelteren), ist allgemein anerkannt; immer noch nimmt man aber gegen den einfachen Wortsinn (Ebr.) dasselbe im Sinn von beschwichtigen, stillen (vgl. Mtth. 28, 14). Aber wenn auch da, wo man einen überredet, von seinem Zorn abzulassen, der Sache nach dies ein Beschwichtigen desselben ist und auch hier, wo die Verurtheilung des Herzens uns in Furcht und Unruhe versetzt, das hier gemeinte Ueberreden eine Beruhigung zur Folge haben wird, so heisst darum doch *πείθειν* nicht: beruhigen. Diese Umdeutung des Wortsinnes nöthigt nur, das *ὅτι* in V. 20 kausal zu nehmen. Eine Epanalepse der Kausalpartikel, wie sie noch Lck., Brn., Dstrd. und, wie es scheint, Brckn. annehmen, ist aber nicht nachweisbar und hier jedenfalls ganz undenkbar, da man dann nicht begreift, woher der Bedingungssatz, der, wenn *πείσομεν*: beschwichtigen heissen soll, schon in den Hauptsatz hineingedacht werden muss, in den Kausalsatz verflochten ist. Daher entfernen BCr., Ew., Hth., Hpt., Rth., Wstc. nach Bng. das erste *ὅτι*, indem sie mit Lchm. *ὅ, τι ἐάν* schreiben: wessen irgend (vgl. Evang. 2, 5) das Herz uns anklagt, was schon wegen des offenbaren Gegensatzes in V. 21 unmöglich ist und die Wiederkehr des *ἡ καρδία* im Relativsatz zur unerträglichen Abundanz macht. Noch künstlicher will de W. das zweite *ὅτι* nicht als Wiederaufnahme des ersten, sondern als selbstständigen Begründungssatz zu dem von dem ersten *ὅτι* abhängigen *γινώσκει πάντα* fassen und das *καί* davor gleich: auch nehmen. Das *ἡμῶν* wird man besser mit *καταγιν.* verbinden, da es, dem *ἡ καρδία* vorangestellt, einen unmotivirten Nachdruck erhält, und das dreimalige *καρδία ἡμῶν* sehr lästig ist. Die völlig unlösbare Streitfrage, ob Gott im Vergeben (Lth., Bng., Rckl., BCr., Snd., Dstrd., Erdm., Ew., Brckn., Hth., Brn., Hpt., Rth., Wstc.) oder im (strengen) Richten (Clv., Grot., Calov, Lck., de W., Nndr., Ebr.) grösser sei, fällt für uns fort. Vom Vergeben ist überhaupt nicht die Rede, obwohl diejenigen, welche davon die Stelle erklären, wenigstens in der Sache dem Sinne der Stelle oft nahe kommen. Vom Richten kann am wenigsten die Rede sein, wenn man *πείσομεν* vom Beschwichtigen nimmt (vgl. die künstliche Annahme eines Argum. e contr. bei Lck.); aber auch bei der Fassung von Ebr. tritt das *καὶ πείσομεν* in einen scharfen Gegensatz zum *γνωσόμεθα*, dessen Folge es doch sein soll.

das Gefühl innigster Verbundenheit mit denen aus, die ihres Heilsstandes gewiss sind. — *ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ*) bildet nicht einen Gegensatz zu V. 20 (Ebr., Hpt., Brn., Wstc.), zieht aber auch nicht eine Folgerung daraus (Lck., de W.), sondern setzt den Fall, dass das Herz überhaupt nicht ein verurtheilendes Erkenntniss fällt, was ebenso der Fall sein kann, wenn wir unseres *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* ohne Wanken gewiss sind (vgl. V. 19), wie wenn unser Herz der V. 20 erörterten Wahrheit so gewiss ist, dass ein Fall, wie der dort gesetzte, überhaupt nicht mehr vorkommt (vgl. Hth.). In ersterem Falle ist von vornherein kein Anlass zum *καταγινώσκειν*, im zweiten lässt die gewonnene bessere Einsicht es nicht dazu kommen. Hier steht *ἡ καρδία* voran, weil das Herz, welches der Sitz der freimüthigen Zuversicht ist, allein dieselbe auch vertreiben kann und zwar eben durch sein *καταγινώσκειν*, das darum durchaus absichtlich ohne das keineswegs unentbehrliche (gegen Hth.) *ἡμῶν* steht. Natürlich handelt es sich bei dem *παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* nicht, wie 2, 28, um eine Zuversicht am Gerichtstage (de W.), sondern um die Zuversicht, die wir im Verkehr mit Gott schon jetzt haben, weil wir uns in dem normalen Verhältniss zu ihm stehend wissen, also um die Heilszuversicht, die sich namentlich in der Gewissheit der Gebetserhörung ausdrückt, ohne in sie aufzugehen (gegen Bng., Wstc.). Dass und warum das stete Bewusstsein, noch Sünde zu haben (1, 8 ff.), dieselbe nicht aufhebt, zeigt 2, 1 f. — V. 22. *καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, λαμβάνομεν*) Dass der Apostel hier speziell auf die Gebetserhörung übergeht, hat seinen Grund darin, dass in ihr die Berechtigung unserer Zuversicht im Verkehr mit Gott allein unmittelbar und handgreiflich erfahren werden kann; denn um die ständige Erfahrung des Christen und nicht um eine Verheissung (Grot.) handelt es sich in dem Präsens *λαμβάνομεν*. Da er ausdrücklich hervorhebt, dass, was wir irgend in dieser Zuversicht erbitten, wir empfangen, so sind alle Reflexionen auf die rechte Art des Bittens (vgl. de W., der auf die Verheissungen für das Gebet im Namen Jesu verweist) oder den rechten Inhalt des Gebetes (Hth., Hpt., vgl. Dstrd., Brn.) hier ungehörig. Die Erfahrung des seiner rechten Stellung zu Gott sich Bewussten ist genau so allgemein und ausnahmslos hingestellt, wie Mtth. 7, 7. Zu dem *ἀπ᾿ αὐτοῦ* vgl. 2, 20. 27. Von dem Empfange des von Gott Erbetenen steht *παρά* auch nicht im Evang. (gegen Holtzm. vgl. Einl. § 1, 4). — *ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν*) vgl. 2, 3 f., begründet, weshalb wir von Gott her das Erbetene

empfangen und nicht zugleich das παῤῥησίαν ἔχομεν (Ebr., Hpt.), das ja seine Begründung schon in dem Inhalte des Bedingungssatzes hat. Da aber in der Gebetserhörung nur unsere Heilsgewissheit sich erprobt, so liegt es in der Natur der Sache, dass, was jene begründet, zuletzt auch diese motivirt, wie ja das Thun der Gerechtigkeit und die Bruderliebe insbesondere, die nach V. 10 f. das Kennzeichen unseres Christenstandes und damit der Grund unserer Heilsgewissheit sind, nichts Anderes ist, als Erfüllen der göttlichen Gebote. Dass der Apostel es hier noch einmal hervorhebt, liegt lediglich daran, dass bei der Gebetserhörung es dem religiösen Bewusstsein unmittelbar klar wird, wie dieselbe durch die Erfüllung der göttlichen Gebote bedingt ist, da Gott die Sünder nicht hört, sondern die Thäter seines Willens (vgl. Evang. 9, 31). Eben darum ist ja καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν hinzugefügt; denn weil die Erfüllung seiner Gebote eben das ist, was vor seinem Angesicht, also in seinen Augen, nach seinem Urtheil wohlgefällig ist, so bewirkt dieselbe, dass Gott den, der seine Gebote erfüllt, nicht verlässt (vgl. Evang. 8, 29), sondern seine Gebete erhört*). — V. 23. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ) Schon in der sprachlichen Form an V. 11 erinnernd, fasst der Apostel die Summe der göttlichen Gebote nun ausdrücklich in das Eine zusammen, das er dort als das uns von Anfang unseres Christenlebens gegebene Gebot bezeichnet hat, so dass dasselbe nicht nur als das hervorragendste unter ihnen, sondern als das sie alle mit umfassende erscheint. Neu aber ist, dass er demselben noch ein anderes voraufschickt, nemlich das Gebot des Glaubens.

---

*) Es ist darum durchaus kontextwidrig, die parallelen Ausdrücke unterscheiden zu wollen, wie praecepta und consilia evangelica (vgl. kathol. Ausleger), wie Gehorsam und rechte Art des Gehorsams (Brn.), wobei der zweite noch die Bethätigung besonders betonen soll (Hth.), oder wie Inneres und äussere Darstellung (Hpt.). Auch bricht es der Begründung des Apostels nur die Spitze ab, wenn man hier dogmatisirend hervorhebt, dass eigentlich nicht der Gehorsam, sondern das ihn hervorbringende neue Verhältniss zu Gott die Ursache der göttlichen Liebeserweisung in der Gebetserhörung sei (vgl. noch Hth., Brn. u. A.), da es ihm allerdings darauf ankommt, jenen als den sicher erkennbaren Grund dieser hervorzuheben und damit zu seiner These zurückzukehren, dass es ohne diese Beweisung im Thun in Wahrheit keinen Heilsstand und keine Heilsgewissheit gebe. Die Ausgleichung dieser eigenartigen Auffassung mit unserer auf paulinische Gedankenreihen gebauten Heilslehre ist gewiss nicht unmöglich, lässt sich aber durch solche Eintragungen nicht vollziehen. Zum Gedanken vgl. Evang. 15, 7.

Da dieser Begriff hier zum ersten Male auftritt, um dann besonders in Kap. 5 vielfach wiederzukehren und eine hohe Bedeutung zu gewinnen, so folgt daraus freilich nicht, dass hier ein neuer Hauptabschnitt des Briefes beginnt (Hth.), wohl aber, dass der Verf. damit an dem Punkte angelangt ist, wo das tiefste Motiv seiner Erörterungen über das Kennzeichen des Heilsstandes und den Grund der Heilsgewissheit hervortritt. Waren dieselben dem Irrthum entgegengestellt, dass es ein *δίκαιον εἶναι* geben könne ohne Beweisung desselben im Thun, so wird nun klar, dass derselbe sich auf einen Missbrauch der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben gründete. Schienen aber seine Erörterungen, die überall auf das Thun das Hauptgewicht legten, der grundlegenden Bedeutung des Glaubens Abbruch zu thun, so macht er nun geltend, dass ja das erste Stück der göttlichen Forderung, in die sich alle seine Gebote zusammenfassen, nichts Anderes sei, als das Gebot, dass wir zum Glauben gelangen sollen (*ἵνα πιστεύσωμεν*). Bem. den Aor., der ausdrücklich auf den grundlegenden Akt hinweist, mit welchem das Glauben beginnt (vgl. Evang. 2, 11. 22 f.). Wie *πιστεύειν τινί* nichts Anderes heisst, als: überzeugt sein, dass wahr sei, was einer sagt (Evang. 4, 21. 5, 24. 46. 8, 45 f.), so kann *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nichts Anderes heissen, als: überzeugt sein, dass wahr sei, was dieser Name über die Person dessen aussagt, der ihn trägt (vgl. Wstc.). Was aber damit gesagt sei, dass Jesus, weil er der Christ ist (vgl. 2, 22), Jesus Christus genannt (2, 1) und als der Sohn Gottes bezeichnet wird (1, 3), das ist von Beginn des Briefes an ausreichend ins Licht gestellt. Dass der Apostel ein Recht hatte, bei seiner Zusammenfassung der göttlichen Gebote den Glauben voranzustellen, erhellt aber daraus, dass bei dem damit verbundenen Gebot aus V. 11 *καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους* hinzugefügt wird: *καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν*. Ist man überzeugt, dass er der Sohn Gottes und der verheissene Heilsvollender ist, so wird ja daraus von selbst folgen, dass ein Gebot, wie er es nach Evang. 13, 34 gegeben hat, für uns normgebend sein muss, dass also dies Gebot überhaupt nur erfüllt wird, wenn und weil man glaubt *). Es wird also der grundlegenden Bedeutung des

---

*) Dass Subjekt zu *ἔδωκεν* nicht Gott (Bng., Snd.), sondern Christus ist, folgt aus dem Kontext. Dass man zu keiner Ueberzeugung gelangen kann ohne ein Vertrauen auf den, der in uns diese Ueber-

Glaubens dadurch kein Abbruch gethan, dass man auf die Erfüllung der göttlichen Gebote allen Nachdruck legt, da das Gebot des Glaubens darin, und zwar als das grundlegende miteinbeschlossen ist.

V. 24. *καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*) kehrt, wie schon der pluralische Ausdruck zeigt, zu V. 22 zurück, knüpft also nicht an V. 23 an (Hth.) und geht nicht auf die Gebote Christi (Nndr., Snd., Rth.), sondern Gottes. Nachdem V. 23 gesagt, worin diese Gebote Gottes im Wesentlichen bestehen, kommt Johannes wieder auf das *τηρεῖν* derselben zu sprechen, dem er dort eine solche Bedeutung beilegte, weshalb hier nun das *τηρεῖν* betont vorantritt. Wenn dort das Halten der Gebote Gottes, das vor Gott wohlgefällig macht, als der naturgemässe Grund der Gebetserhörung erschien und damit zugleich als der Grund der in ihr erprobten Heilsgewissheit, wird dieses nun dadurch noch weiter erläutert, dass jenes *τηρεῖν* das Zeichen unseres Heilsstandes ist, der diese Heilsgewissheit von selbst mit sich bringt. Schon in der ersten Meditation des Einganges war ja gezeigt, dass wir am Halten des göttlichen Wortes unser Sein in Gott erkennen (2, 5); daraus folgt aber, dass, nur wer die Gebote Gottes, die darin enthalten sind (2, 3 f.), hält, dauernd in ihm ist (*ἐν αὐτῷ μένει*). Hier aber tritt nun, was gewöhnlich nicht bemerkt wird, zum ersten Male in unserem Briefe unserem Sein in Gott das Sein Gottes in uns zur Seite. Wie bei Christo mit seinem Sein im Vater das Sein

---

zeugung hervorruft, rechtfertigt aber durchaus nicht die gangbare Unklarheit, mit welcher man oft behauptet, dass auch in Verbindungen, wie dieser, *πιστεύειν*: vertrauen heisse, und an die Stelle des *ὄνομα* ohne weiteres die Person Christi setzt. Wie man hierdurch paulinische Begriffe in die johanneischen hineinzudeuten sucht, so sind es wieder nur paulinische Vorstellungsreihen, die man einmischt, wenn man hier den Gedanken abzuwehren sucht, dass der Glaube nicht Werk des Menschen sei (vgl. Hth.). Hier erscheint derselbe allerdings als eine Erfüllung einer göttlichen Forderung (wie Evang. 6, 29 und oft genug auch bei Paulus), und die Frage, wie es zu dieser Erfüllung kommt, so gewiss sie Johannes nicht anders als Paulus beantwortet (vgl. 4, 2. 5, 1), liegt hier völlig fern. Man braucht die Thatsache, dass die Art, wie hier Glauben und Liebe als zwei Gebote Gottes koordinirt werden, unpaulinisch sei, durchaus nicht zu verschleiern, ohne damit der Frage, ob die johanneische Anschauung mit der paulinischen im Widerspruch stehe, was sicher nicht der Fall, irgend zu präjudiziren. Das *καθώς* deutet, wie immer, nicht auf eine besondere Beschaffenheit der Liebe hin (Hth.), sondern auf das, demgemäss wir einander lieben sollen, d. h. auf das Motiv des Gebotes.

des Vaters in ihm gegeben war (Evang. 14, 10 f., vgl. 10, 38), in dem sich erst die Gemeinschaft mit dem Vater vollendet (1, 3, vgl. Evang. 17, 21), so bleibt auch der, welcher seine Gebote hält, nicht nur in Gott, sondern auch Gott in ihm (*καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ*). Soll also das Halten der Gebote Gottes das Zeichen unseres Heilsstandes sein, so muss sich zeigen lassen, dass dasselbe sich aus dem dauernden Sein Gottes in uns von selbst ergiebt. Nun war dies zwar schon in der dritten Meditation des Einganges insofern klargestellt, als dort vorausgesetzt war, dass der, welcher in Gott bleibt, die Zeugung aus Gott erfährt, die ja eine Wirkung Gottes in uns ist und die allein das Thun der Gerechtigkeit bewirkt (2, 29); und darum war dies Thun als Zeichen der Gotteskindschaft 3, 9 f. geltend gemacht. Aber es wird nun, wo der Apostel klargestellt, dass die Gebote Gottes sich in das Gebot des Glaubens und der Liebe zusammenfassen (V. 22), gezeigt werden sollen, wie gerade das Halten dieser beiden Gebote sich aus dem Sein Gottes in uns ergiebt. Dazu muss aber der Apostel ausgehen von der Erfahrungsthatsache, in welcher sich dem Christen unmittelbar das Sein Gottes in ihm kundgiebt, und das ist, wie schon in der dritten Meditation des Einganges gezeigt war, die Thatsache, dass wir von ihm das Salböl empfangen haben in der Geistesmittheilung (2, 20. 27). Daher kann das *καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν* nur vorausweisen, wie 2, 3. 3, 16, auf das Kennzeichen des Bleibens Gottes in uns (*ὅτι μένει ἐν ἡμῖν*). Dass mit einer leichten variatio structurae dies *ἐν τούτῳ* durch *ἐκ τοῦ πνεύματος* aufgenommen wird, hat seinen Grund nur darin, dass so noch schärfer der Ursprung jener Erkenntniss (vgl. Mtth. 12, 33) aus dem Geist, den er uns gegeben hat (*οὗ*, attrahirt statt *ὅ*, *ἡμῖν ἔδωκεν*), markirt wird *).

---

*) Es ist also ganz kontextwidrig, das *ἐν τούτῳ* rückweisend zu nehmen, wie 2, 5. 3, 19 (Lck., Ebr.), wodurch eine reine Tautologie entsteht und weshalb dann das *ἐκ τ. πν.* aus einer Vermischung zweier Gedanken oder durch nochmalige Ergänzung eines *γινώσκομεν* erklärt werden muss. Wenn man das Halten der Gebote als Bedingung (Hth., Dstrd., vgl. Brn.) und nicht als Kennzeichen der Gemeinschaft mit Gott fasst, so widerspricht das nicht nur der klaren Aussage des Apostels in 2, 5. 29, sondern auch der Thatsache, dass das Bleiben Gottes in uns aus dem uns mitgetheilten Geiste erkannt wird, da dieser doch dem Christen als solchen und vor seiner Bewährung im Halten der Gebote gegeben wird. Wenn man nun freilich den Geist als das Prinzip des neuen Lebens fasst, aus dem das Halten der Gebote hervorgeht, so ist diese paulinische Auffassung des Geistes dem Apostel ganz fremd (vgl. zu V. 9); und der folgende Abschnitt zeigt aufs Klarste, dass derselbe auf ganz andere Weise die

Der offenbar absichtlich zu 3, 24 zurückkehrende Abschluss in 4, 13 beweist, dass bis dahin ein neuer Abschnitt geht, der das angeschlagene Thema ausführt, da der Verf. erst wieder 5, 6 in ganz anderem Zusammenhange auf den Geist zu sprechen kommt. Es wird also in demselben gezeigt werden müssen, wie der Geistesbesitz, in dem wir des Bleibens Gottes in uns gewiss werden, zur Erfüllung der Gebote des Glaubens und der Liebe führt, so dass diese mit Recht als Zeichen unseres Heilsstandes betrachtet werden kann. Das geschieht aber, indem zuerst konstatirt wird, dass der Geist aus Gott an dem Bekenntniss der Wahrheit erkannt wird, welches ja den von ihm gewirkten Glauben voraussetzt (4, 1—6); sodann, dass die durch den Geist vermittelte Gotteserkenntniss nothwendig das gegenseitige Lieben wirkt (4, 7—13). Den Parallelismus dieser Abschnitte haben im Wesentlichen schon Ebr., Hpt. erkannt, während Lck., de W., Wstc. dieselben auseinanderreissen, indem sie mit 4, 7 einen neuen Hauptabschnitt beginnen.

Kap. IV.

4, 1—6. Der Geist aus Gott und das Bekenntniss Christi*). *ἀγαπητοί*) Die erneute Liebesversicherung markirt den neuen Ansatz, wie 2, 7, und hat ihren Grund darin, dass der Verf. sich 3, 24 mit den Lesern zusammengefasst hat in die Zahl derer, in denen Gott bleibt, wie man aus dem ihnen gegebenen Geiste erkennt. Aehnlich wie 3, 13 ist die Mahnung, nicht jedem Geiste zu glauben (*μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε*), sondern die Geister zu prüfen (*ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα*) nur die Form, in welcher der Apostel seine Erörterung darüber einleitet,

---

Erfüllung der beiden Gebote V. 23 durch das im Geiste sich manifestirende Bleiben Gottes in uns vermittelt denkt.

*) V. 2 hat B *εληλυθεναι* st. *-θοτα*. Trg., WH. haben es an den Rand gesetzt. — V. 3. Die Lesart der Lateiner (WH. a. R.) setzt ein *ο λυει* voraus, das Sokrates VII, 32 noch in alten Handschriften fand, das aber aus unseren Handschriften völlig verschwunden ist. Es ist offenbar eine (übrigens aus richtigem Verständniss der cerinthischen Irrlehre geflossene) Erläuterung des scheinbar so unbestimmten *ο μη ομολογει ιησουν*, das schon die Rcpt. durch *Χριστον εν σαρκι εληλυθοτα* aus V. 2 ergänzt nach L (vgl. א: *ιησ. κύρ.*, K: *ιησ. χριστ.*). — V. 6. Lchm. hat in der ed. min. das gewöhnlichere *εν τουτω* (A) statt *εκ τουτου*.

dass freilich nicht jeder Geist das Kennzeichen ist, dass Gott in uns bleibt, sondern nur der, welcher erkennbar ist als Gottes Geist. Das *πιστεύειν τινί* ist darum ganz wie 3, 23 das Ueberzeugtsein davon, dass wahr ist, was dieser Geist von sich aussagt; und was das ist, ergiebt sich daraus, dass man prüfen soll, ob er wirklich aus Gott her ist (*εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*), also von ihm gegeben. Es wird nemlich vorausgesetzt, dass in Allen, die im Gesichtskreise der Leser stehen, eine höhere übermenschliche Geistesmacht wirksam ist, welche den Anspruch erhebt (von sich behauptet), eine göttliche und darum von Gott her zu sein. Wäre dies nun wirklich überall der Fall, so wäre freilich kein Anlass zu dieser Aufforderung und zu der Erörterung darüber, woran man den von Gott gegebenen Geist erkennt. Darum die Begründung derselben: *ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.* So kommt der Apostel auf die 2, 18 erörterte Erscheinung zurück. Die, welche dort *ἀντίχριστοι πολλοί* genannt waren, heissen hier, weil sie als solche charakterisirt werden sollen, in denen zwar auch eine höhere, übermenschliche Macht wirksam ist, aber eine widergöttliche, Pseudopropheten, d. h. solche, welche sich lügenhafter Weise als Propheten ausgeben; denn sie sind eben nicht von Gottes Geist inspirirt, obwohl sie es behaupten, sondern von dem widergöttlichen. Das *ἐξεληλύθασιν* will nicht auf einen bestimmten Ausgangspunkt hinweisen, sondern nur darauf, dass ihr jetziges Wirken die Folge ist eines Ausgegangenseins, um dem Antriebe des in ihnen wirkenden Geistes gemäss unter den Menschen ihre Lehre zu verkündigen (vgl. Grot., Lck., de W.). Daher steht auch *κόσμος* hier in dem indifferenten Sinne von Evang. 12, 19 und nicht von der Welt als Gegensatz zur Gemeinde. Thatsächlich zwar haben sie ursprünglich der Gemeinde angehört (2, 19), wenn auch nur äusserlich, sonst würde ja auch die Gemeinde keine Anschauung von ihnen haben und nicht zur Prüfung der Geister aufgefordert werden dürfen (vgl. Hpt.). Aber darauf wird hier eben nicht reflektirt, wo diese Erscheinung nur zur Sprache gebracht wird, um im Gegensatz zu ihr das Kennzeichen des Geistes, den wirklich Gott gegeben hat, zu erörtern. Freilich würde der Verf. das nicht thun, wenn nicht bei dem verführerischen Charakter dieser Erscheinung (2, 26) es immer noch Noth thäte, die Gemeinde in der gegensätzlichen Stellung gegen dieselbe, die sie mit vollem Bewusstsein einnimmt (2, 20 f.), zu befestigen *). — V. 2. Vorwärtsweisend

*) Trotzdem bleibt es dabei, dass hier nicht eine Warnung vor

wie 3, 24, geht das *ἐν τούτῳ* auf das im Folgenden angegebene Kennzeichen. Natürlich kann im Zusammenhange mit den Imperativen in V. 1 *γινώσκετε* nur Imperativ sein (gegen Wstc.); aber richtig ist, dass der Verf. die Leser, wie er sie 2, 20 f. charakterisirt, nicht erst darüber belehren kann, woran man den Geist Gottes, den sie ja selbst besitzen (3, 24), erkennt. Es ist also auch hier die Aufforderung, den Geist Gottes an seinem entscheidenden Merkmal zu erkennen, nur die Form, unter welcher er ihnen zum Bewusstsein bringt, was von dem ihnen gegebenen Geiste gilt, wenn er denselben 3, 24 als Kennzeichen des Bleibens Gottes in ihnen hinstellte. Daher ist auch hier ausdrücklich davon die Rede, woran man *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* erkennt, weil jeder Geist, der mit Recht beansprucht, aus Gott her zu sein (V. 1), seinem Wesen nach nichts Anderes ist, als der von Gott gegebene Gottesgeist. Dann aber wird doch im Folgenden das klar erkennbare Merkmal desselben so ausgedrückt, dass jeder Geist, welcher das richtige Bekenntniss ablegt, a u s G o t t h e r ist. — *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ*) Das Bekennen (2, 23) ist der Ausdruck der Ueberzeugung, zu der man gekommen ist (Evang. 9, 22. 12, 42), und insofern Sache jedes gläubigen Christen; da aber alles Wissen des Christen auf dem Salböl des Geistes beruht, das er empfangen hat (2, 20), so wird das Bekennen hier unmittelbar dem Geiste zugeschrieben, der es bewirkt und der erst dadurch an einem untrüglichen äusseren Merkmal erkennbar wird. Dann aber ist freilich klar, dass die Erfüllung des göttlichen Gebotes,

---

den Irrlehrern beginnt (so gew., vgl. Hth., Brn.), da der ganze Abschnitt nicht paränetische Tendenz hat, sondern denselben Charakter der Meditation, wie der ganze Brief, trägt. Natürlich steht *πνεῦμα* nicht metonymisch für Propheten (Clv., Lck., de W., Erdm.), zumal ja hier den Gegensatz zu den Pseudopropheten gar nicht die wahren Propheten, sondern die geistgesalbten Glieder der Gemeinde überhaupt bilden. Ebenso wenig aber bezeichnet es den von dem höheren Geist beseelten Menschengeist (Hth., Ebr., Hpt., Brn.), wofür die Pluralität der *πνεύματα* nichts beweist. Denn wenn auch thatsächlich das den Menschen inspirirende *πνεῦμα* nur aus Gott oder dem Widersacher Gottes herrühren kann, so ist dasselbe doch als eine in jedem Menschen wirksame besondere, wenn auch aus gleichem Ursprung herstammende Kraft gedacht (Bng., Nndr., Dstrd., Wstc. nach den griech. Ausl. u. August.), woraus freilich nur aufs Neue folgt, dass der Geist noch nicht hypostasirt ist. Die Praep. in *ἐξελήλ.* auf ihre Sendung (Hth., Rth., Brn.) oder ihr Ausgehen aus dem Reich der Finsterniss (Hpt.) zu beziehen, ist ebenso willkürlich, wie zu ergänzen: aus ihren Häusern (Ebr.), oder gar an ihr Ausscheiden aus der Gemeinde im Sinne der falschen Fassung von 2, 19 zu denken.

dem Namen seines Sohnes Jesu Christi zu glauben (3, 23), das Kennzeichen ist, dass Gott durch seinen Geist in uns bleibt (V. 24), da, wenn jeder Geist, der bekennt, was dieser Name besagt, aus Gott her ist, auch jeder, der zu jenem Glauben gekommen ist, den Geist Gottes haben muss, der allein zu solchem Bekennen treiben kann. Daher erscheint auch mit offenbarer Beziehung auf 3, 23 als Inhalt des Bekenntnisses hier der Name *Ἰησοῦν Χριστόν*, worin für den Verfasser bereits liegt, dass der Mensch Jesus, der diesen Namen führt, der ewige Sohn Gottes und damit die höchste Offenbarung des Vaters ist (vgl. 2, 23). Da aber der Geist Gottes von vornherein in den Gegensatz zu dem Geiste gestellt war, welcher die Pseudopropheten treibt (V. 1), fügt Johannes noch ausdrücklich hinzu, dass es sich um das Bekenntniss Jesu Christi handelt als im Fleisch Gekommenen (*ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*). Das Part. Perf. markirt sein Gekommensein, d. h. sein geschichtliches Aufgetretensein (Evang. 1, 9. 6, 14) als das, was jener so bezeichneten Person ihre dauernde charakteristische Bedeutung giebt; denn nur dadurch, dass dieselbe in Fleisch, d. h. in dem, was unsere menschlische Existenzweise zu einer sinnenfälligen macht (vgl. Evang. 1, 14), erschien, war es ja möglich, sie zu erkennen als das, was sie ist (vgl. 1, 1), und in ihr die höchste Offenbarung Gottes selbst zu empfangen*). — *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*) blickt zurück auf V. 1. — V. 3. *καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν*) Wie wenig der Apostel daran denkt, gegen die Lehre der Pseudopropheten zu polemisiren

---

*) Man darf weder *Ἰησ. — ἐληλ.* als ein Objekt zusammenfassen, als handle es sich um das Bekenntniss des im Fleisch gekommenen Christus (Hth., Brn., Wstc.), da dann der Art. nicht fehlen könnte, noch *Ἰησοῦν* für sich nehmen und *Χρ. — ἐληλ.* als Prädikatsbestimmung (Hpt.), da das durch die Stellung des *ὁμολογεῖ* hinter *Ἰησ.* angedeutet sein müsste. Das *ἐν* durch Prägnanz für *εἰς* zu nehmen (August., Lth., Clv., Snd.) ist ganz unnöthig, da ja nicht von der Menschwerdung die Rede ist (Ebr.), sondern von dem Menschgewordenen (Bem. das Part. Perf.). Gewiss liegt es in der Natur der Sache, dass man an dem Bekenntniss zu Christo den erkennt, in welchem der Geist Gottes ist und wirkt (vgl. 1 Kor. 12, 3); aber darum sollte man doch nicht leugnen, dass dasselbe hier im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Pseudopropheten der Gegenwart formulirt ist (gegen Dstrd.), welche einen Jesus predigten, der nicht der Christ oder Sohn Gottes im Sinne des Apostels war, und darum einen Jesus Christus, in welchem der ewige Sohn Gottes im Fleisch gekommen war, nicht bekannten. Nur muss man freilich nicht meinen, dass Johannes damit gegen Doketismus (so gew.) oder gar Ebjonitismus (Hpt.) polemisiren wolle, da er die gegnerische These nicht einmal zu Worte kommen lässt.

oder die Leser über den Irrthum derselben aufzuklären, erhellt aus der Art, wie er den sie inspirirenden Geist lediglich dahin charakterisirt, dass er den Jesus, welchen der Geist aus Gott bekennt (Bem. den Art.), nicht bekennt, womit nur indirekt die in seiner Bezeichnung als *Ἰησ. Χριστ.* liegende Behauptung, dass er der Christ sei (2, 22), sowie seine Charakterisirung als ein im Fleisch erschienenes göttliches Wesen geleugnet ist. Die subjektive Negation steht im Relativsatz, weil derselbe den Fall setzt, dass einer diesen Jesus nicht bekennt. Nun bleibt aber Johannes wieder nicht bei der einfachen Umkehrung der Aussage des V. 2 stehen (*ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν*), sondern fügt hinzu, dass dieser nicht aus Gott stammende Geist (*καὶ τοῦτό ἐστιν*) natürlich nicht Gottes Geist sei, sondern der Geist des Antichrist. Nicht woher er stammt, soll damit gesagt sein, da sonst ja einfach stehen würde: *ἀλλ' ἐκ τοῦ ἀντιχρίστου*, und da es ja neben dem göttlichen Geist nur noch einen geben kann, den widergöttlichen, dämonischen oder teuflischen Geist. Vielmehr bezeichnet ihn *τὸ τοῦ ἀντιχρίστου* als den dem Antichrist spezifisch eigenen Geist. Dieser Antichrist ist aber nicht irgend etwas neben oder ausser den Pseudopropheten, sondern der in ihnen selbst erschienene (2, 22), der sich eben als solcher dadurch charakterisirt, dass sein Geist die von ihm inspirirten Pseudopropheten dazu treibt, Jesum nicht zu bekennen als den Christ. Das deutet der Apostel noch ausdrücklich dadurch an, dass sie in der apostolischen Verkündigung von seinem Kommen gehört und das Gehörte allezeit präsent haben (*ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται*). Nun haben sie ja nach 2, 18 gehört, dass der Antichrist kommt; aber weil er schon dort diese Weissagung in den vielen Antichristi erfüllt erklärt hat, welche er hier als von einem widergöttlichen Geiste inspirirte Pseudopropheten bezeichnet (V. 1), so kann er sagen, dass sie von dem Kommen des antichristischen Geistes gehört haben. — *καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη*) hebt nun noch einmal in einem selbstständigen Satze hervor, dass in jenen Pseudopropheten der geweissagte Geist des Antichrist jetzt schon in der Welt ist. Das *ἐν τ. κόσμῳ* bestätigt nur die indifferente Fassung des *εἰς τ. κόσμ.* V. 1 *).

---

*) Das *τοῦτο* auf *ὁμολογεῖν* zu beziehen und *τὸ τοῦ ἀντιχρ.* von dem Wesen des Antichrist zu nehmen (Hth., letzteres ähnlich bei Ew., Wstc.), widerspricht dem Zusammenhange, in welchem es sich ausschliesslich um das Wesen des *πνεῦμα* handelt, und macht das *τό* vor *τ. ἀντ.* ganz überflüssig (vgl. Brn.). Der Schlusssatz kann nicht von

V. 4 ff. Diese Charakteristik des wahren Geistes aus Gott im Gegensatz zu dem antichristischen bestätigt nun der Apostel aus der eigenen Erfahrung der Leser. Er geht davon aus, dass sie ihren Ursprung aus Gott her haben (ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ), also aus Gott gezeugt und Gottes Kinder sind, wie er es ihnen ja 3, 1 ausdrücklich bezeugt hat. Der erneute Ausdruck zärtlicher Liebe in der Anrede τεκνία markirt nur (vgl. 3, 21) den Uebergang von der allgemeinen Betrachtung zu dieser Appellation an ihr christliches Bewusstsein. — καὶ νενικήκατε αὐτούς) Worauf es dem Apostel eigentlich bei dieser Appellation ankommt, ist das, was die Folge ihrer Zeugung aus Gott gewesen ist, dass sie nemlich jene Pseudopropheten besiegt haben und zwar so, dass sie ihnen gegenüber Sieger geworden sind und bleiben (Bem. das Perf., das unmöglich die blosse Verheissung künftigen Sieges enthalten kann: gegen Clv., Nnd., Dstrd.). Ganz wie er 2, 13 f. den Jünglingen gegenüber bezeugt hat, dass sie dem in dem antinomistischen Libertinismus ihnen entgegentretenden Teufel gegenüber Sieger geworden und geblieben sind, so kann auch dieser Sieg nur darin bestanden haben, dass sie die vom widergöttlichen Geist inspirirten Pseudopropheten mit ihrer Lehre zurückgewiesen und zum Austritt aus der Gemeinde gezwungen haben (vgl. 2, 19). Dann aber haben sie selbst damit anerkannt, dass der Geist derselben der antichristische war, und dass man also an dem ihrer Irrlehre entgegenstehenden Bekenntniss den Geist aus Gott erkennt (V. 2). — ὅτι) giebt den Grund an, weshalb sie Sieger geworden und geblieben sind. Es muss in ihnen einer wirksam gewesen sein, der grösser an Macht ist (μείζων ἐστίν), als der, welcher in jenen wirksam war, als sie die Gemeinde zu verführen trachteten. Grösser aber als der Teufel ist nur Gott, der also mit dem ὁ ἐν ὑμῖν gemeint ist (gegen Grot., Erdm.

ὅ abhängen, da dieses nach bekannter Attraktion aus dem Objektsatze, in dem es Subjekt sein sollte, in den Hauptsatz heraufgenommen ist, um denselben relativisch an das Vorige anknüpfen zu können, und dort Objekt (Akk.) geworden ist, hier aber Subjekt (Nom.) sein müsste. Auch von ὅτι kann er nicht abhängen, da das ἀκηκόατε nach 2, 18 auf die apostolische Verkündigung geht, hier aber auf die Mittheilung in 2, 18 gehen müsste. Das ἤδη kann nicht im Gegensatz zu der noch bevorstehenden Ankunft des Antichrist selbst stehen (Hth.), da die ganze Unterscheidung desselben von den Antichristen und Pseudopropheten den klaren Aussagen des Apostels widerspricht (vgl. zu 2, 18. 22). Zu der nachdrucksvollen Stellung des ἤδη am Schlusse vgl. Evang. 4, 35. 9, 27.

u. A., die an Christum denken, vgl. auch Wstc.), was schon daraus folgt, dass nur, wenn er in ihnen ist und wirkt, sie aus ihm ihren Ursprung herhaben können (vgl. *ὑμεῖς ἐκ τ. ϑεοῦ ἐστέ*). Da man aber das Bleiben Gottes in uns an dem von ihm mitgetheilten Geiste erkennt (3, 24), so ist es eben dieser Geist gewesen, der sie befähigt hat, durch das standhafte Bekenntniss der Wahrheit die Irrlehrer zu besiegen, und damit haben sie direkt es erfahren, wie der Geist aus Gott sich eben durch dies Bekenntniss charakterisirt. — *ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ*) Hier ist natürlich *ὁ κόσμος* im Gegensatz zur Gemeinde die widergöttliche Welt (2, 15 ff. 3, 1. 13), in welcher der Teufel, der ja im Evang. geradezu der Weltherrscher heisst (12, 31. 14, 30), ist und wirkt. Es bestätigt sich also, dass der Geist, welcher die Pseudopropheten trieb, die Gemeinde zu verführen, aus dem Teufel her war (vgl. zu V. 3), und so ist klar, dass, wenn sie dieselben in der Kraft Gottes, der durch seinen Geist in ihnen war, besiegten, dieser Geist an dem Bekenntniss der Wahrheit erkannt wird (V. 2), welche sie den Irrlehrern gegenüber aufrecht erhalten haben. — V. 5. Was die Begründung in V. 4 voraussetzte, dass die Pseudopropheten, in denen der teuflische Geist wirksam ist, zur Welt gehören, wird nun noch ausdrücklich ausgesprochen: *αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν.* Man darf sich also durch das *ὑμεῖς ἐκ τ. ϑεοῦ ἐστέ* nicht verleiten lassen, das *ἐκ τινὸς εἶναι* hier, wie 2, 16, vom Ursprung zu nehmen (vgl. Hth., Ebr., Brn.), da es, wenn der Genitiv einen Kollektivbegriff bezeichnet, am natürlichsten immer von der Zugehörigkeit steht. Allerdings haben sie früher, wenigstens äusserlich, der Gemeinde angehört; aber ihr Ausscheiden hat ja eben gezeigt, dass sie ihrem wahren Wesen nach zur Welt gehörten und ihr Wesen theilten (vgl. 2, 19). — *διὰ τοῦτο*) vgl. 3, 1. Deshalb, weil sie dem Bereiche der Welt angehören, kann auch ihr Reden nur demselben entstammen: *ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν.* Nicht von Lüge (Dstrd.) oder Unsittlichkeit (Ebr.) ist hier die Rede, sondern davon, dass die gottwidrige Menschenwelt ihre eigene Weisheit hat, und dass jene Pseudopropheten ihre Lehre aus dieser und nicht aus der göttlichen Offenbarung geschöpft haben. — *καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει*) Gemeint ist das willige, empfängliche Hören (vgl. Evang. 8, 43. 47), das die Welt ihnen entgegenbringt, weil eine Verkündigung, die ihrer eigenen Weisheit entstammt, sie natürlich sympathisch berührt, und weil die Welt das Ihre lieb hat (Evang. 15, 19). — V. 6. *ἡμεῖς ἐκ τοῦ ϑεοῦ ἐσμέν*) kann natürlich im Gegensatz zu den *αὐτοί* V. 5 nur die Apostel mit allen anderen Verkündigern

der Wahrheit und nicht mit den Lesern (Clv., Lck., de W., Hpt.) zusammenschliessen. Wie V. 4 von der Erfahrung der Leser ausging, so beruft sich der Verf. nun auf die Grundthatsache seines eigenen christlichen Bewusstseins, wonach er mit allen seinen Genossen die Zeugung aus Gott erfahren und darum seinen Ursprung aus Gott her hat. Auch ihnen gegenüber wird es also gelten, dass nur der auf sie hört, der, weil er gleichen Wesens mit ihnen ist, Sympathie und Empfänglichkeit ihrer Predigt entgegenbringt. Aber statt nun die Glieder der Gemeinde im Gegensatz zur Welt, welche auf die Pseudopropheten hört, nach V. 4 als die zu charakterisiren, welche aus Gott her sind, führt der Verf. wieder den Gedanken einen Schritt weiter und geht auf den tieferen Grund des *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* zurück, der in dem Erkennen Gottes liegt (*ὁ γινώσκων τὸν θεόν*). Denn allerdings giebt es ja ein Sein aus Gott, welches schon die vorbereitende Gottesoffenbarung wirkt, und welches das erste empfängliche Hören zur Folge hat (Evang. 8, 47, vgl. 18, 37). Das aber ist hier eben nicht gemeint (gegen Lck., Nndr.); denn es handelt sich nicht um die Annahme der apostolischen Verkündigung, durch die man ein Glied der Gemeinde wird, sondern um das bleibende Hören der wahren Lehre, das den Sieg über die Verführung der Irrlehrer (V. 4) involvirt. Solches aber findet nur bei denen statt, denen sich bereits in jener Verkündigung die höchste Offenbarung Gottes in Christo erschlossen hat, und die in Folge davon Gott erkennen. Wie diese Erkenntniss das Sein in Gott (2, 3. 5) und wie das Bleiben in Gott die Zeugung aus Gott zur Folge hat (2, 28 f.), so fühlt, wer Gott erkennt, sich zu denen, die aus Gott sind, durch seine Wesensgleichheit hingezogen und hört sie (*ἀκούει ἡμῶν*) mit sympathischer Empfänglichkeit, weil er ja bereits beurtheilen kann, dass dieselben von eben dem Gott reden, welchen er in Christo erkannt hat. Dagegen kann der Gegensatz nun wieder zu dem reinen Gegentheil des *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν* zurückkehren: *ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.* Bemerkenswerth ist nur, wie nun das *οὐκ ἔστιν* voransteht, weil der Nachdruck darauf liegt, dass bei ihnen nicht der Fall ist, was bei den Aposteln stattfindet, und dass sie darum nicht auf diese hören. — *ἐκ τούτου γινώσκομεν*) kann weder auf das V. 2 f. angegebene Merkmal zurückgehen (Clv., Cal., Nndr., Hpt.), noch auf das Merkmal sich beziehen, nach welchem man Gotteskinder und Weltkinder unterscheiden soll (Lth.,Dstrd., Ebr., Rth., Wstc.), sondern geht, dem leitenden Gesichtspunkt des ganzen Abschnittes entsprechend, auf das Merkmal, woran man den von Gott

gegebenen Geist (3, 24) erkennen kann. Dieser Geist ist derselbe in allen Gliedern der Gemeinde, mögen sie nun Hörer oder Lehrer der Wahrheit sein; aber nach dem Zusammenhange ist nur von Letzteren die Rede. Aus dem Unterschiede (ἐκ, wie 3, 24) derer, die sie hören (V. 5 f.), erkennen wir, ob es der Geist der Wahrheit oder des Irrthums ist, der sie inspirirt. Daher eben ist hier nicht mehr von dem Geist aus Gott und dem gottwidrigen Geiste die Rede, sondern der Verf. schreibt: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.* In diesem Gegensatze kann freilich nicht der Geist gemeint sein, dessen Wesen die Wahrheit ausmacht (Hth. nach Evang. 14, 17), oder der die Wahrheit lehrt (Dstrd., Brn.), sondern der Geist, welcher der Wahrheit angehört; denn dass *πλάνη* irgendwo im N. T. Verführung heisse (Hth., Brn.), ist eine irrthümliche Annahme. Der Geist, dessen Propheten die hören, welche Gott erkennen, also die Wahrheit bereits besitzen, kann nur der Geist der Wahrheit sein; der Geist, dessen Propheten die Welt hört, welche noch in der Finsterniss ist, kann nur der Geist des Irrwahnes sein. Damit ist die Erörterung darüber, woran man den Geist, den Gott uns gegeben hat, erkennt, abgeschlossen. Man erkennt ihn an dem Bekenntniss zu Christo, d. h. an der Wahrheit, wie sie solche, die bereits Gott erkennen und Gotteskinder geworden sind, allein hören wollen. Dann aber ist klar, dass überall, wo das Gebot des Glaubens erfüllt wird, man an dem Sein dieses Geistes in uns das Bleiben Gottes in uns erkennen kann (3, 24).

V. 7—13. Die Liebe untereinander und der Geistesbesitz *). Ganz wie der vorige Abschnitt (V. 1) beginnt auch dieser nicht nur mit erneuter Liebesversicherung (*ἀγαπητοί*), sondern auch mit einer Ermahnung, welche doch wieder nicht etwa das Thema des neuen Abschnittes bildet, der nur Meditation, aber keine Paränese enthält, sondern nur an das zweite Gebot aus 3, 23 anknüpft (*ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*), um auch von ihm zu zeigen, dass man an seiner Erfüllung das Bleiben Gottes und seines Geistes in uns erkennen kann (vgl. schon Nndr.). — *ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν*) Wie der Geist, welcher Jesum bekennt und uns zum Glauben an den Namen Jesu führt, aus Gott her ist (V. 2), so ist auch das Lieben (*ἡ ἀγάπη* schlechthin = *τὸ ἀγαπᾶν*), wie es sich in der Erfüllung jenes Gebotes verwirklicht, aus Gott her, es ist in ihm ursprünglich, so

*) V. 10 hat WH. im Text nach B *ηγαπηκαμεν* st. *-σαμεν.* — V. 12 stellt die Rcpt. das *εν ημιν* nach *εστιν* (KL), A vor *τετελειωμενη.*

dass alles Lieben von ihm her seinen Ursprung hat, wie alles Sündigen vom Teufel (3, 8). Gewiss ist das ein Motiv, um in der Liebe untereinander zu beweisen, dass man dies spezifisch göttliche Wesen in sich trägt; allein die Fortsetzung der Rede zeigt, dass es dem Apostel nicht sowohl darauf ankommt, zu zeigen, was zum Lieben treibt, als was aus der Erfüllung dieses Gebotes zu ersehen ist. — *καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν*) Wenn das Lieben überhaupt aus Gott stammt, so muss auch jeder, der da liebt, den Impuls dazu von Gott her empfangen haben. Nun nennt aber Johannes die Gnadenwirkung, in welcher Gott unser Wesen durch sein Wesen bestimmt, die Zeugung aus Gott. Es muss also jeder, der da liebt, diese Wirkung erfahren haben und durch sie bestimmt sein, daher: *ἐκ θεοῦ γεγέννηται*, er ist ein aus Gott Gezeugter (Bem. das Perf.). Das kann er aber nur sein, wenn Gott dauernd in ihm ist und wirkt (3, 24). Es wird von allen neueren Auslegern anerkannt, dass, wie das Gezeugtsein aus Gott, so auch das damit verbundene Erkennen Gottes (*καὶ γινώσκει τὸν θεόν*) nicht als die Folge des Liebens, sondern als seine Ursache, die man aus ihm als seiner Wirkung mit Sicherheit erkennen kann, bezeichnet ist. Dann aber kann unmöglich diese Gotteserkenntniss die Wirkung des Gezeugtseins aus Gott sein (Hth., Hpt., Brn.), da ja daraus keineswegs folgen würde, dass dieselbe auch in einer ursächlichen Beziehung zum Lieben steht, vielmehr beides von einander ganz unabhängige Wirkungen der Zeugung aus Gott sein könnten. Der Apostel geht also von der Zeugung aus Gott, die am Lieben erkannt wird, auf den tiefsten Grund zurück (vgl. Wstc.), aus welchem alles Bestimmtwerden von Gott her stammt (vgl. zu V. 6), und zwar darum, weil er ja die Erfüllung des Liebesgebotes als Merkmal desjenigen Bleibens Gottes in uns erweisen will, welches an dem Geistesbesitze erkannt wird (3, 24). Der Geist ist aber überall bei ihm das Prinzip der wahren Erkenntniss (vgl. 2, 20. 27). — V. 8. *ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν*) bestätigt durch die Umwendung des Gedankens, dass das Lieben das Kennzeichen der Gotteserkenntniss ist, da, wenn dasselbe bei einem nicht stattfindet (Bem. die subj. Negation), derselbe Gott nicht erkannt hat. Durch den Aor. wird aber der Gedanke wieder einen Schritt weiter geführt, indem er nicht nur Gott nicht erkennt, sondern überhaupt noch gar nicht einen Anfang mit dem (rechten) Erkennen Gottes gemacht hat. — *ὅτι θεὸς ἀγάπη ἐστίν*) besagt mehr, als dass das Lieben aus Gott stammt (V. 7). Sein spezifisches Wesen ist Lieben. Von einer innertrinitarischen

Liebesaktion (Nndr., Dstr., Ebr.) ist hier nicht die Rede, wenn man allerdings auch daraus schliessen kann, dass, wenn das Wesen Gottes an sich Lieben ist, dasselbe sich auch, abgesehen von der Welt, in seinem uranfänglichen Verhältniss zum Sohne realisirt haben muss. Wenn diese Aussage über das göttliche Wesen aber, wie allseitig zugestanden wird, das Vorige begründen soll, so liegt dabei die Voraussetzung zu Grunde, dass das in die (rechte) Erkenntniss aufgenommene Wesen Gottes nothwendig unser Wesen bestimmen muss, d. h. dass das Gezeugtsein aus Gott die nothwendige Folge der Gotteserkenntniss ist (vgl. Hpt., der von der entgegengesetzten Voraussetzung aus ganz vergeblich diese Art der Begründung zu erläutern sucht).

V. 9 f. *ἐν τούτῳ*) vorausweisend, wie 3, 24. Es handelt sich darum, wodurch offenbar geworden ist die Liebe Gottes (*ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*), welche nach V. 8 sein Wesen ausmacht und also bisher noch völlig unbekannt war, ehe Gott Licht ward in der Erscheinung Christi (1, 5). Es handelt sich aber bei dem *ἐφανερώθη* auch hier (vgl. zu 1, 2) nicht darum, dass sie in irgend einer augenfälligen Thatsache sichtbar geworden, sondern dass sie in unserem Innern (*ἐν ἡμῖν*) offenbar geworden ist, da nur dann von einem Erkennen des an sich ja unerkennbaren göttlichen Wesens (V. 8), dessen Folge die Zeugung aus Gott ist (V. 7), die Rede sein kann. Dafür kommt aber Alles darauf an, dass man nicht bloss überhaupt Jesum als Gottgesandten erkennt, sondern dass seine Sendung für uns die Thatsache der Sendung des eingeborenen Sohnes ist und bleibt: *ὅτι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν.* Daher steht mit Nachdruck voran die Bezeichnung Jesu als des Gottessohnes, als welchen ihn nur der erkennt, in dessen Innern der Geist ihn verherrlicht, so dass er ihn bekennt als das, was er ist (V. 2, vgl. Evang. 16, 14). Es wird aber auch dieser Sohn ausdrücklich bezeichnet als der eingeborene, in welchem das volle Wesen des Vaters offenbar wird (Evang. 1, 14. 18); denn erst dadurch, dass er diesen Eingeborenen und darum auch Einziggeliebten gesandt hat, wird die ganze Grösse des Liebesopfers offenbar, das Gott mit seiner Sendung der Welt gebracht hat. Ausdrücklich markirt das Perf. diese Sendung als eine abgeschlossene Thatsache, die für uns die Offenbarung der göttlichen Liebe ist und bleibt. Aber auch daraus erhellt die ganze Grösse dieser Liebe, dass Gott den Eingeborenen in die von ihm abgefallene gottwidrige Welt hinein gesandt hat (*ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον*). Endlich aber kommt es auf den Liebeszweck dieser Sendung

an, der, so gewiss er nach dem εἰς τὸν κόσμον ein ganz universeller war, sich doch nur an uns, d. h. an den Gläubigen verwirklicht: ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Gemeint ist das wahre Leben, als dessen Vermittler 1, 1 der Logos bezeichnet war, das alle Gläubigen thatsächlich bereits empfangen haben (3, 14), und das seinem Wesen nach ewiges Leben ist (2, 25). Auch dieser Zweck der Sendung des Sohnes aber und die darin kundgewordene Liebe Gottes kann in unserem Innern nur offenbar werden, wenn der Geist uns diese göttliche Liebesabsicht erkennen lehrt *). — V. 10. ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη) Zum Abschluss kehrt der Apostel zu dem Gedanken von V. 7 zurück. In der Sendung des Sohnes ist nicht nur die Liebe als das Wesen Gottes offenbar geworden, sondern auch, dass das Lieben überhaupt aus ihm seinen Ursprung hat. Denn nicht darin besteht das Lieben, dass wir Gott geliebt haben (οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν). Natürlich ist dabei nicht an das Lieben Gottes gedacht (Lck., de W.), da es sich ja von selbst versteht, dass dies nicht in unserer Liebe zu Gott bestehen kann. Aber wenn V. 8 vorausgesetzt war, dass alles Lieben erst die Folge der Erkenntniss des göttlichen Liebeswesens sei, so lag darin, dass das Wesen des Liebens überhaupt erst in der Offenbarung seines Liebeswesens kundgeworden. Nun gab es doch aber eine Liebe zu Gott, die vom Gesetz gefordert und irgendwie auch vor Christo in allen wahrhaft Frommen ver-

*) Die Verbindung des ἐν ἡμῖν mit dem artikulirten ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (Ew., Hth.) ist allerdings sprachwidrig (vgl. Dstrd.) und dazu kontextwidrig, da es sich nicht um die Offenbarung der göttlichen Liebe gegen uns, sondern um die Offenbarung des göttlichen Liebeswesens überhaupt handelt, geschweige denn dass es für εἰς ἡμᾶς stehen könnte (Lth.). Aber auch bei der richtigen Verbindung mit ἐφανερώθη heisst es weder: unter uns (Rth.), noch: an uns (de W., Dstrd., Brn. mit Berufung auf Evang. 9, 3), auch wenn man dies dadurch erläutert, dass die Gottesliebe ihre Wohnung in uns aufgeschlagen (Hpt.) oder in uns neues Leben gewirkt hat (Wstc.); denn ausdrücklich wird ja im Folgenden die Offenbarung der Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes aufgewiesen, die doch nicht an uns, sondern für uns, und nicht einmal für uns, sondern für den ganzen κόσμος geschehen ist. Auch hier hat man das Richtige wesentlich darum verfehlt, weil man die φανέρωσις als das objektive Erscheinen der an sich unsichtbaren Liebe Gottes fasste und nicht als das Kundwerden des bis dahin unbekannten göttlichen Wesens (vgl. zu 1, 2). Dass μονογενής an sich nicht den einzig Geliebten bezeichnet (Grot.), versteht sich von selbst. Ganz vergeblich aber leugnen Hth., Brn., dass τ. κόσμ. wirklich die gottwidrige Menschenwelt bezeichnet, welche des Zornes und nicht der Liebe werth war (Hpt.), da nur dadurch dieser Zusatz seine kontextmässige Bedeutung gewinnt.

wirklicht war, wie es Jesus selbst als das Normale voraussetzt (Evang. 5, 42). Aber auch von dieser höchsten Erweisung menschlichen Liebens leugnet der Apostel, dass in ihr das Wesen der Liebe bestehe. — *ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*) Nur in dem göttlichen Lieben (Bem. den Gegensatz des *αὐτός* gegen *ἡμεῖς*), dessen Objekt wir sind (Bem. den Gegensatz des *ἡμᾶς* gegen *τ. θεόν*), besteht das Wesen der Liebe. Daraus folgt nicht, dass diese Liebe eine unverdiente ist (Dstrd.), auch nicht, dass all unser Lieben nur ein Wohnen der göttlichen Liebe in uns ist (Hpt.), aber dass alles Lieben, das dem wahren Wesen der Liebe entspricht, von Gott seinen Ursprung hat (V. 8), weil in seinem Lieben sich dieses Wesen der Liebe allein vollkommen verwirklicht hat. Ausdrücklich deutet aber der Aorist (vgl. Evang. 13, 1) auf eine bestimmte Thatsache der Vergangenheit hin, in der das geschehen ist; und diese Thatsache benennt er nun in dem mit *καί* angeschlossenen Satze, welcher noch einmal auf die Erweisung der göttlichen Liebe (V. 9) zurückweist. Nun steht natürlich der Aor. *ἀπέστειλεν*, und zwar voran, weil es sich um die Liebesthat dieser Sendung handelt; nun fügt aber der Apostel dem *τὸν υἱὸν αὐτοῦ* nach 2, 2 hinzu, dass er ihn als Sühnung für unsere Sünden sandte (*ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*), weil in dem Tode des Sohnes das Liebesopfer des Vaters sich uns am grossartigsten offenbart und damit erst die Liebe in ihrem ganzen Wesen offenbar wird. Obwohl aber nach 2, 2 Christus Urheber der Sühne für die ganze Welt ist, so wird ganz wie V. 9 nur unsere Sünde hervorgehoben, weil den Gläubigen allein dies Liebesopfer wirklich zu Gute kommt.

V. 11 ff. *ἀγαπητοί*) Ganz wie V. 4 leitet die erneute Anrede nicht einen neuen Absatz, sondern nur die Applikation der vorigen Erörterung ein, wie sie zusammengefasst wird in den Vordersatz: *εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς*. Der Nachdruck liegt auf dem voranstehenden *οὕτως* (vgl. 2, 6), und dieses weist auf die Art, wie nach V. 10 in der göttlichen Liebesthat der Sendung Christi das Wesen der Liebe und nach V. 9 in dieser Liebe das Wesen Gottes offenbar geworden ist. Was aber der Apostel daraus für uns folgert (*καὶ ἡμεῖς*), empfängt seine Bündigkeit erst dadurch, dass nach V. 9 wir es sind, in deren Innern dies Lieben Gottes kundgeworden, die also nach V. 8 Gott seinem tiefsten Wesen nach erkannt haben, und in Folge dessen nach V. 7 aus Gott gezeugt sind. Dann nemlich ist es ja klar, dass wir verpflichtet sind (*ὀφείλομεν* 2, 6. 3, 16) zu dem,

wozu der Apostel V. 7. aufforderte, und worin sich neben dem Glauben alle Gebote Gottes zusammenfassen (3, 23). Dass in ἀλλήλους ἀγαπᾶν das Objekt voransteht, hat seinen Grund darin, dass die höchste Liebesoffenbarung Gottes uns doch immer nur in dem, was Gott an uns, d. h. an den Gläubigen gethan hat (ἠγάπησεν ἡμᾶς), kund wird und wir so das Lieben Gottes, zu dessen Nachbildung uns das Gezeugtsein aus Gott befähigt hat, immer nur im Lieben der Gläubigen, d. h. im Lieben unter einander nachbilden können. Was wir aber nun können, das sind wir auch zu thun verpflichtet*). — V. 12. θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται) Mit grossem Nachdruck steht das artikellose θεόν voran und direkt neben ihm das gegensätzliche οὐδείς (vgl. Wstc.), ganz wie Evang. 1, 18, wodurch ausgedrückt wird, dass göttliches Wesen an sich eben nach seiner schlechthin transcendenten Beschaffenheit keiner jemals (πώποτε, ebendaselbst) zum Gegenstande verständnissvoller Betrachtung von sinnlich Geschautem gemacht hat (θεᾶσθαι, wie 1, 1). In dem Perf. liegt, dass das Resultat davon, die völlige Unbekanntschaft mit Gott in der Gegenwart fortdauert, dass also immer noch Niemand auf diesem Wege zur Erkenntniss Gottes gelangen kann. Dieser Gedanke knüpft aber an das an, was V. 7 ff. von dem Erkennen des spezifischen Wesens Gottes gesagt war, und zeigt nur aufs Neue, dass diese Vorstellung dem Verf. eben noch in dem οὕτως V. 11 und in der Motivirung des ὀφείλομεν gegenwärtig war**). — ἐὰν ἀγαπῶμεν

---

*) Das οὕτως kann nicht auf die Grösse der göttlichen Liebeserweisung gehen, wie Evang. 3, 16 (Ebr., vgl. Hth.), da ja nicht ein besonderer Grad unseres Liebens daraus gefolgert wird; aber auch nicht auf die Beweisung der Liebe in der Sendung des Sohnes (Dstrd., Hth., Brn., Wstc.), zu der ja unsere Liebe unter einander kein Analogon bildet. Ganz willkürlich sind die Hinweisungen auf die Allgemeinheit (Grot.), die Unverdientheit (Dstrd., Hth., Brn.) oder gar die Einpflanzung der göttlichen Liebe in uns (Hpt. nach seiner falschen Deutung des ἐν ἡμῖν V. 9). Auch das Motiv, welches der Folgerung des Apostels zu Grunde liegt, wird von den Auslegern nicht kontextmässig genug bestimmt; keinesfalls folgt dasselbe erst in V. 12 (de W., Ebr.). Dass wir durch die Liebesthat Gottes seine Kinder geworden sind (Lck., Dstrd.), steht wenigstens in dieser Form nicht da; dass wir aber einander als Brüder nicht hassen dürfen (Hth.), erst recht nicht. Am klarsten weist noch Brn. auf das Gezeugtsein aus dem göttlichen Liebeswesen hin.

**) Diese Anknüpfung an das Vorige übersehen die Ausleger, indem sie bereits hier auf das ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν vorausblicken (de W., Dstrd., Hth., Brn., Hpt.) und so den Zusammenhang zerreissen. Vollends der Gedanke, dass, weil Gott unsichtbar, wir die Liebe zu ihm nur in der Liebe zu den Brüdern zeigen können (Lck., Ebr.,

ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει) kann nach 3, 24 unmöglich die Bruderliebe als Voraussetzung des Bleibens Gottes in uns bezeichnen (Fromman), aber ebenso wenig nur die ungetrennte Zusammengehörigkeit beider Momente hervorheben (Hth.), sondern nur, wie 1, 7. 2, 15, hervorheben, was in dem gesetzten Falle stattfindet, d. h. was man aus dem Lieben untereinander sicher ersehen kann (vgl. Hpt., Wstc.). Darauf will ja doch der ganze Abschnitt hinaus, dass man aus der Erfüllung des Liebesgebotes, wie aus der des Gebotes, an den Namen des Sohnes Gottes zu glauben (vgl. V. 4), ersehen kann, dass Gott in uns bleibt. Die hohe Bedeutung davon aber markirt der Apostel dadurch, dass er in dem mit καί angefügten Satze erklärt, wie mit dem Bleiben Gottes in uns seine Liebe zu uns (ἡ ἀγάπη αὐτοῦ) eine vollendete in uns geworden ist (τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν). Ganz wie er 3, 1 bewundernd stehen bleibt vor der Grösse der göttlichen Liebe, die uns zur Kindschaft geführt hat, erklärt er hier das Bleiben Gottes in uns nicht nur für ein Stück unseres Gnadenstandes, sondern für den Gipfelpunkt desselben; denn Grösseres kann Gott in seiner Liebe nicht thun, als sich selbst mittheilen, indem er in unserem Innern bleibend Wohnung macht *). Freilich darf man nicht glauben, dass in diesem Sein Gottes in uns oder in dieser Vollendung

---

Rth.), ist weder wahr, da man auch den unsichtbaren Gott lieben kann, noch kontextgemäss, da von der Liebe zu Gott gar nicht die Rede ist. Das θεᾶσθαι von einem rein geistigen Erkennen Gottes zu nehmen (Nndr., Snd., Erdm., Rckl.), ist gegen den johanneischen Sprachgebrauch. Vergeblich leugnen Hth., Brn. u. A., dass in dem Perf. die Reflexion auf das Resultat dieses Nichtbetrachtethabens liegt.

*) Es ist sehr verlokend, unter ἡ ἀγάπη αὐτοῦ nicht die Liebe Gottes zu uns (Bez., Clv., Snd., Erdm., Rth.) zu verstehen, sondern die göttliche Liebe, die nach V. 8 f. sein Wesen ausmacht (Hth., Brckn., Hpt., Brn., Wstc.) und in unserem Lieben unter einander sich verwirklicht. Aber weit entfernt, dass das τετελειωμένη ἐστίν diese Fassung fordere und jene ausschliesse, wie die Ausleger sagen, verhält sich die Sache genau umgekehrt. Nur in der höchsten Bewährung der Bruderliebe (3, 16) könnte dies göttliche Lieben in uns zur Vollendung kommen, aber nicht in dem Lieben unter einander überhaupt, da, wo dieses nicht vorhanden, es überhaupt noch gar nicht in uns wäre, während allerdings bereits mancherlei Liebesbeweise Gottes gegen uns vorangegangen sein müssen, ehe seine Liebe zu uns in diesem Bleiben in uns, das ja nothwendig unser ganzes Wesen bestimmt und so durch das Gezeugtsein aus ihm uns ihm ähnlich macht, sich vollenden kann. Dagegen liegt dem Kontext völlig fern, an die Liebe zu Gott (2, 5) zu denken (Lth., Clv., Grot., Lck., de W., Dstrd. u. d. Meisten); und von einem gegenseitigen Liebesverhältniss zu reden (Ebr.), ist wider den einfachen Wortlaut.

seiner Liebe in uns der Ersatz liegen soll für das uns versagte unmittelbare Gottschauen, worauf die gangbare Auffassung des Verses doch hinauskommt. Haben wir vielmehr gar keine Gelegenheit, Gottes Wesen in irgend einer sinnenfälligen Erscheinung zu betrachten, so können wir auch an sich nicht wissen, ob es Gott ist, der in uns bleibt, wenn wir die Brüder lieben, und dessen Liebe sich so in uns vollendet. Ebendarum aber rundet sich der Gedanke erst im Folgenden ab, wo gesagt wird, woran wir das erkennen. — V. 13. *ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν*) kehrt nun ganz zu 3, 24 zurück und zeigt somit, dass die Ausführung des dort angeschlagenen Themas zu Ende ist. Es wird nemlich dem Bleiben Gottes in uns ausdrücklich wie dort voraufgeschickt unser Bleiben in ihm, das, wie überall, die Voraussetzung desselben ist. Nur wird nicht, wie dort, der Geistesbesitz selbst als das Merkmal genannt, woran wir das Bleiben Gottes in uns erkennen, sondern die Thatsache, dass er uns aus seinem Geiste gegeben hat (*ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*), aber diese Thatsache ausdrücklich durch das Perf. als eine solche bezeichnet, deren Wirkung in dem beständigen Geistesbesitze fortdauert. Wie wir aber aus dieser Thatsache das Bleiben Gottes in uns erkennen und zwar als die Voraussetzung der Liebe unter einander, die sie bezeugt (V. 12), das ergiebt sich von selbst aus der ganzen vorigen Ausführung. Denn dieser Geist, der uns in alle Wahrheit leitet (Evang. 16, 13), lehrt uns ja Gott in Christo erkennen und macht uns die Liebe, die in der Sendung Christi offenbar geworden ist, als sein wahres Wesen (V. 8 ff.) und als die Quelle alles Liebens kund (V. 10), was freilich nur möglich ist, wenn wir uns dauernd in ihn, wie er in Christo offenbar geworden, versenken (daher der Zusatz: *ἐν αὐτῷ μένομεν*). Dann aber kann der, welcher durch seine Zeugung in uns das Lieben gewirkt hat (V. 7) und immerdar wirkt, wenn er in uns bleibt (V. 12), nur Gott selber sein. Unmittelbar schauen können wir sein Wesen nicht; aber weil sein Geist es uns erkennen lehrt, so vermögen wir mit voller Sicherheit an unserem Lieben zu ermessen, dass er es ist, der in uns bleibt, und damit seine Liebe gegen uns zur Vollendung gekommen ist*).

---

*) Es ist nicht nur die Realität unserer Gottesgemeinschaft, derer die angeführte Thatsache uns vergewissert (Dstrd.); denn der Nachdruck liegt darauf, dass Er es ist, in dem wir bleiben, und der in uns bleibt. Gegen die spezifisch johanneische Auffassung vom Geiste ist

Noch einmal behandelt nun der Verf. den 4, 1—13 erörterten Gegenstand von einem neuen Ausgangspunkte aus in umgekehrter Reihenfolge, indem er zuerst von der Liebe handelt (4, 14—21) und dann zum Glauben fortschreitet (5, 1—12). Indem er nochmals zeigt, woher das vom Glauben unzertrennliche Lieben freudige Zuversicht giebt im Blick auf das Gericht (4, 14—18), bevorwortet er, wie mit der Liebe Gottes die Bruderliebe nothwendig gegeben ist (V. 19-21). Und indem er erklärt, woher der von der Liebe unzertrennliche Glaube weltüberwindende Kraft hat (5, 1—5), weist er nach, wie dieser Glaube auf unanfechtbaren Zeugnissen ruht (V. 6—12).

4, 14—21. Die Liebe als Grund der Heilsgewissheit*). Da es sich nur um eine weitere Ausführung des zuletzt (V. 7—13) von der Liebe Gesagten handelt, ist kein neuer Absatz markirt. Der neue Gesichtspunkt, von dem Johannes dabei ausgeht, tritt in dem betonten *καὶ ἡμεῖς* hervor, das, wie die folgende Aussage unwiderleglich zeigt, ihn selbst mit allen Augenzeugen des Lebens Jesu meint und weder direkt (Hpt.) noch indirekt (Wstc.) die Gemeinde einschliesst. Wie es im Vorigen der Geist war, der uns die Gottesoffenbarung in Christo erkennen lehrt, so sind es hier die Augenzeugen, deren Zeugniss, genau wie Evang. 15, 26 f., dem Zeugniss des Geistes an die Seite tritt. Denn *τεθεάμεθα* bezeichnet, wie 1, 1, die sinnliche Wahrnehmung, welche durch verständniss-

---

es, wenn Brn. an den Liebesgeist Gottes denkt, der in uns die Liebe wirkt. Auch ist hier nicht als ein zweites Kennzeichen des Geistes genannt, dass er die Liebe wirkt, wie nach V. 1—6 das Bekenntniss zur Menschwerdung des Sohnes (Ebr., Hpt.); denn nicht woran man den Geist erkennt, ist gesagt, sondern was man aus der Thatsache der Geistesmittheilung erkennt; aber der Sache nach folgt allerdings aus dem, was die Geistesmittheilung uns erkennen lehrt, dass die Erfüllung des Liebesgebotes ohne dieselbe nicht zu Stande kommen kann. Vergeblich wehrt Brn. die partitive Bedeutung des *ἐκ* ab; der Geist ist allerdings als die Gotteskraft gedacht, an der wir alle massweise Antheil empfangen haben, wie Christus *οὐκ ἐκ μέτρου* (Evang. 3, 34), und eben darum nicht persönlich (gegen Hth.). Durchaus irrig ist es, wenn de W., Hpt., Ebr. mit V. 13 einen neuen Absatz beginnen; aber auch die anderen Ausleger übersehen meist den abschliessenden Charakter dieses Verses, der doch durch die Rückkehr zu 3, 24 klar genug markirt ist.

*) V. 15 hat WH. das *χριστος* nach *ιησους* (B) i. Kl. hinzugefügt (s. d. Ausl.) und umgekehrt V. 16 mit Lchm. das zweite *μενει*, das in A (Trg.) fehlt, eingeklammert. — V. 19 hat Lchm. nach *ημεις*: *ουν* (A) hinzugefügt, wie die Rcpt. nach *αγαπωμεν*: *αυτον* (KL, vgl. ℵ: *τον θεον*), und *ο θεος* (A) st. *αυτος*. — V. 20. Die Rcpt. hat das ausdrucksvollere *πως δυναται* (AKL, vgl. Trg. a. R.) st. *ου δυναται*.

volle Betrachtung ihr dauernder Besitz geworden ist (Bem. das Perf.) und sie darum zu dem auf eigener Erfahrung ruhenden (vgl. 1, 2) Zeugniss (*καὶ μαρτυροῦμεν*) befähigt. — *ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν*) Im Unterschiede von V. 9 f. wird sofort Gott nach seinem Liebesverhältniss zu Christo als der Vater bezeichnet, weil Jesus den, der ihn gesandt hatte, so nannte, und weil daran den Ohrenzeugen zuerst das wahre Wesen Gottes aufging, der, weil er vor Grundlegung der Welt den Sohn liebte (Evang. 17, 24), von vornherein Liebe war. Wenn sie aber weiter auf Grund eigener Erfahrung bezeugen, dass er gesandt ist und bleibt (Bem. das Perf.) als Erretter der gottfeindlichen und darum dem Verderben verfallenen Welt (*σωτῆρα τοῦ κόσμου*, vgl. Evang. 4, 42), so erhellt, dass er auch nach seinem der Welt zugewandten Wesen nichts als Liebe ist*). — V. 15. *ὃς ἂν ὁμολογήσῃ*) Das Zeugniss erfüllt seinen Zweck nur, wenn es gläubig angenommen wird; und dass es so angenommen ist, beweist sich im Bekenntniss. Daraus aber, dass hier wieder auf diese Erfüllung des ersten Gebotes in 3, 23 reflektirt wird in der Form, in welcher von ihr in dem Abschnitte 4, 1—6 die Rede war, erhellt aufs Neue, dass mit V. 14 eine neue Wendung eingetreten ist; denn während vorher die Erörterungen über den Glauben und die Liebe sich getrennt gegenüberstanden, wird hier, wo der Verf. doch sichtlich auf die Liebe hinaus will, gleichsam parenthetisch voraufgeschickt, dass aus derselben Quelle, wie sie (vgl. V. 12), auch der Glaube (der sich im Bekennen zeigt) stammt, beide also unzertrennlich verbunden sind. — *ὅτι Ἰησοῦς (Χριστός) ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) Diese Formulirung des Bekenntnisses knüpft aller-

---

*) Ob das *τεθεάμεθα* noch irgendwie absichtsvoll auf das *θεὸν οὐδεὶς τεθέαται* V. 12 zurückblickt (Dstrd., Wstc.), kann bezweifelt werden, da der Gedankengang doch mit diesem Verse eine ganz neue Wendung nimmt. Der Sache nach ist es aber unzweifelhaft richtig, dass das an sich dem Menschen versagte Gottschauen den Augenzeugen des Lebens Jesu ermöglicht ist (Evang. 1, 18. 14, 9); und um die Gottesoffenbarung in der Sendung Jesu handelt es sich auch hier, nicht bloss um einen Beweis für die Sendung Christi (de W.) oder gar für die Wirklichkeit des Geistesbesitzes (Hpt.). Seltsamer Weise unterscheidet Wstc. das Objekt des *θεᾶσθαι* und des *μαρτυρεῖν*, während doch auf der Identität desselben aller Nachdruck liegt und natürlich nicht das Leben Jesu an sich Objekt des Schauens ist, sondern die Liebesoffenbarug Gottes in ihm. Nicht die Universalität des Heilswerkes (vgl. Hth., Brn., Hpt.) soll durch *τοῦ κόσμου* betont werden, sondern die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit (vgl. Ebr.), welche ihre Errettung als eine Offenbarung der sich ihrer erbarmenden Liebe Gottes erscheinen lässt.

dings zunächst an V. 14 an, wonach der Vater den Sohn gesandt hat (vgl. noch 2, 23); aber sie erinnert doch eben dadurch so sehr an die Form, in welcher 3, 23 der von Gott verlangte Glaube bezeichnet war, dass die Lesart des Vat., nach welcher auch das dort gebrauchte *Ἰησ. Χριστός* hier wiederkehrt, hohe Wahrscheinlichkeit für sich hat. Gewiss ist es das einfachste und ursprünglichste Christenbekenntniss, dass Jesus der Sohn Gottes sei; aber es darf nicht übersehen werden, dass in der Situation des Briefschreibers (2, 18—23) dies Bekenntniss nur festgehalten werden konnte, wo die antichristliche Lüge ausdrücklich zurückgewiesen war (V. 2 f.). — *ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει*) Das Festhalten am Bekenntniss kann nach V. 4 nur dann eintreten, wenn Gott in einem ist und ihn befähigt, dauernd die Irrlehre zu überwinden. Daher erkennt man, ebenso wie am gegenseitigen Lieben (V. 12), an jenem Bekenntniss das Bleiben Gottes in dem Bekenner, darin und damit aber auch die stete und nothwendige Voraussetzung desselben, sein Bleiben in Gott (*καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ*), d. h. seinen spezifischen Heilsstand in der Gemeinschaft mit Gott *). — V. 16. *καὶ ἡμεῖς*) Dass hier das *ἡμεῖς* nicht wie V. 14 die Apostel allein (Rth.), sondern alle Gläubigen bezeichnet, hat gar keine Schwierigkeit (gegen Hpt.), da ja durch das Bekenntniss zu dem, was jene bezeugen (V. 15), das von

---

*) Ausnahmslos, soviel ich weiss, finden die Ausleger hier die Gottesgemeinschaft als die Folge des Glaubens bezeichnet. Das ist aber unmöglich, weil dann das Sein in Gott als die nähere Folge voranstehen müsste. Es sind dies Sein in Gott und Gottes im Menschen nicht zwei koordinirte Seiten der Gottesgemeinschaft (Wstc.), von denen nach Belieben eine oder die andere vorangestellt werden könnte (Hpt.). Wie der Vater im Sohne ist und wirkt, weil der Sohn im Vater ist (Evang. 14, 10 f.), wie Christus in den Seinen bleibt, weil sie in ihm bleiben (Evang. 15, 4), so tritt 3, 24 zu dem Bleiben in Gott das Bleiben Gottes im Menschen (vgl. 4, 13). Aber wie das Sein Gottes in Christo an seinem Wirken in ihm, d. h. an seinen Werken erkannt und daraus auf sein Sein in Gott zurückgeschlossen wird (Evang. 10, 38), so tritt an der Gotteswirkung, welche das Bekenntniss zu Christo ermöglicht, nicht anders wie am Lieben V. 12, zunächst das Bleiben Gottes in uns zu Tage und dann erst seine Voraussetzung, das Bleiben in ihm. Es entspricht diese Fassung aber auch allein dem ganzen Kontext, in welchem überall nicht von der Frucht und Folge des Bekenntnisses, sondern von dem, was man aus solcher Erfüllung der Glaubensforderung erkennt, die Rede ist. Nur muss man dabei freilich festhalten, dass hier nicht von dem Bekenntniss die Rede ist, mit dem das Christsein beginnt, da ja freilich ohne den Glauben, der sich in ihm ausspricht, es zur Gemeinschaft mit Gott gar nicht kommen kann, sondern von dem im Gegensatze zur Irrlehre aufrecht erhaltenen Bekenntniss.

ihnen Geschaute der Gemeinbesitz aller Gläubigen wird. — ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν) Erst wenn die zuversichtliche Ueberzeugung von der Wahrheit des Erkannten zur Erkenntniss hinzutritt (vgl. Evang. 17, 8), wird dieselbe wahrhaft, was sie sein soll, wenn auch jeder Fortschritt in der Erkenntniss wieder dadurch bedingt ist, dass das bereits Erkannte im Glauben, d. h. in der zuversichtlichen Ueberzeugung angeeignet wird (Evang. 6, 69. 10, 38). Erst durch die Verbindung von Beidem kommt es zu einem dauernden Erkenntnissbesitze, der immer zugleich Glaubensbesitz ist (Bem. die Perfecta). Als dieser Besitz wird aber bezeichnet die Liebe, welche Gott uns zu eigen gegeben (3, 1) und nun in uns als den Besitzern seiner Liebe hat (τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν). Wie darunter 3, 1 alle Gottesthaten der Heilsoffenbarung in Christo verstanden sind, die uns in den Heilsstand hineingeführt haben, so ist hier darunter alles befasst, was die Apostel in der Sendung des Sohnes geschaut (V. 14) und was die Gläubigen durch ihr Bekenntniss zum Sohne Gottes in seiner vollen Bedeutung anerkannt haben (V. 15). Der Nachdruck liegt aber auf dem ἐν ἡμῖν, da erst, wenn die weltumfassende Heilsabsicht Gottes sich an uns realisirt hat, seine Liebe uns durch die eigene Erfahrung zum dauernden Erkenntniss- und Glaubensbesitze werden kann. Auf Grund dieser Erfahrung kann es nun der Apostel wie triumphirend noch einmal aussprechen, was V. 8 als der Mittelpunkt der wahren Gotteserkenntniss erschien: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Dann aber bedarf es nicht mehr eines Beweises dafür, dass unser Lieben ein Kennzeichen unserer Gottesgemeinschaft ist, wie das Bekenntniss des Glaubens (V. 15), und somit wirklich die Erfüllung der in diese beiden Forderungen sich zusammenfassenden Gebote Gottes (3, 23 f.). Denn jener Aussage über das Wesen Gottes kann ja der Apostel mit καί unmittelbar die Konsequenz anreihen, dass, wer in der Liebe bleibt (ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ), die das Wesen Gottes ausmacht, thatsächlich in Gott selbst bleibt (ἐν τῷ θεῷ μένει). Da aber das Bleiben in der Liebe nur möglich ist, wenn die Liebe der wirksame Mittelpunkt unseres Lebens ist und bleibt, so ist mit dem Bleiben in der Liebe ja zugleich thatsächlich konstatirt, dass Gott, dessen Wesen eben die Liebe ist, in uns bleibt (καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει, vgl. V. 12)*).

---

*) Das ἐν ἡμῖν darf nicht daraus erklärt werden, dass Gott sein Liebeswesen uns eingepflanzt hat (Ebr., Hpt., vgl. auch Wstc.), da es sich nach dem ganzen Kontexte um die in der Sendung Christi offen-

V. 17 ff. ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη) Wenn nicht aller Zusammenhang zerrissen werden soll, was bei der offenbaren Fortführung der Erörterung über die Liebe bis 4, 21 nicht angeht, kann das ἐν τούτῳ nur rückwärts bezogen werden, wie 2, 5. 3, 10. 19, aber freilich nicht auf die Gottesgemeinschaft als solche (Hpt., Rth., Wstc.), sondern nur auf das mit dem Bleiben in Gott identische Bleiben in der Liebe. Denn da ἡ ἀγάπη auf ἐν τῇ ἀγάπῃ zurückweist, so kann nur von einem bestimmten Grade unseres Liebens gesagt werden, dass in ihm dasselbe zur Vollendung gekommen, vollkommen geworden sei (τετελείωται, wie 2, 5). Das μεθ' ἡμῶν aber kann, da jede Artikelbindung fehlt, nur mit dem Verbum verbunden werden und bezeichnet, wie 2, 19, dass in unserer Mitte, d. h. inmitten der gläubigen Bekennergemeinde, jene Vollendung eingetreten ist und bleibt. — ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν) lenkt zu dem Ausgangspunkte der Haupterörterung des Briefes zurück (3, 21), zu der Heilsgewissheit, zu der uns zu führen die Absicht der göttlichen Liebe ist, die in Christo offenbar geworden, und also auch der Vollendung unseres Liebens, das durch die Erkenntniss seiner Liebe gewirkt ist (V. 7). Es wird aber hier diese Heilsgewissheit in ihrer letzten Bewährung aufgefasst, wenn von der freudigen Zuversicht die Rede ist, die wir einst haben sollen am Tage des Gerichtes (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως). Ganz wie diese Zuversicht in der dritten der einleitenden Meditationen abhängig gemacht war von dem Bleiben in Gott (2, 28), so erscheint sie hier als abhängig von dem Bleiben in der Liebe, das in seiner Identität mit dem Bleiben in Gott erwiesen ist*). — ὅτι) führt die Be-

---

bar gewordene Liebe Gottes handelt, die uns freilich nur in dem Masse zu eigen wird, als die in ihr bekundete Liebesabsicht Gottes sich an uns realisirt. Bei ἐν τῇ ἀγάπῃ darf man natürlich nicht an die Bruderliebe speziell (Lck.) denken, wordurch ja die ganze Evidenz des Satzes aufgehoben wird. Nur das Lieben als solches (wer auch sein Objekt sei) kann ja als das Wesen Gottes ausmachend hier in Betracht kommen. Denn nicht mehr um die Folge der Gottesgemeinschaft (geschweige denn um ihren Grund) handelt es sich hier, sondern darum, dass das Bleiben im Lieben identisch ist mit dem Bleiben in Gott und das Bleiben der Liebe in uns mit dem Bleiben Gottes in uns. Vollends an die Liebe Gottes zu uns (Ebr., vgl. Erdm.) könnte nur gedacht werden, wenn αὐτοῦ dabei stünde.

*) Die gangbare Beziehung des ἐν τούτῳ auf das folgende ἵνα (Lck., de W., Hth., Dstrd., Brn.), obwohl sprachlich möglich (Evang. 15, 8), zerreisst nicht nur den Zusammenhang, sondern ergiebt auch keinen erträglichen Sinn. Nimmt man den Satz mit ἵνα als einen

gründung jener Zuversicht ein, die der Sache nach natürlich nur in dem bestehen kann, worauf das ἐν τούτῳ zurückwies. Nun geht das καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν (vgl. 3, 3. 7) nicht auf das irdische Leben Christi zurück, da weder ἐστίν in ἦν umgesetzt (Oec., Grot.), noch das ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ins erste Glied heraufgenommen werden kann. Dann handelt es sich aber auch nicht um die Vorbildlichkeit seines irdischen Lebens (Wstc.), mag man dieselbe nun als seinen Leidensstand (Lth.), seinen Kindschaftsstand (Lck.), seine δικαιοσύνη (Dstrd.), sein „In der Welt, aber nicht von der Welt Sein" (Snd.), oder, was dem Kontexte noch am meisten entspräche, als sein Lieben charakterisiren (Bng., de W., Ew., Hth., Brn.). Gerade an dem erhöhten Christus sollten die Jünger es ja wahrnehmen, wie er, von allen irdischen Beziehungen gelöst, nur noch im Vater sei (Evang. 14, 20), und gerade hierin sollten die Seinen ihm gleich werden (Evang. 17, 21). Auch das καὶ ἡμεῖς ἐσμέν deutet ja nicht auf eine einzelne Beschaffenheit hin, in welchem Falle allerdings das οὕτως nicht fehlen würde (vgl. Ebr.), sondern auf die Eigenart unseres Seins, welche nur in dem gleichen Sein in Gott bestehen kann (Erdm., Rth., Hpt.). So tritt hier im Begründungssatz der Gedanke heraus, dass eben, weil unser Bleiben in der Liebe mit dem Bleiben in Gott identisch ist (V. 16), wir im Gericht unmöglich verurtheilt werden können, da wir uns ja dann in ganz demselben Verhältniss zu Gott befinden, wie der bereits zur Herrlichkeit eingegangene Christus. — ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ) nimmt man gewöhnlich (vgl. Hth., Brn.) im rein lokalen Sinne (vgl. Evang. 9, 39), in welchem nur die gegenwärtige Weltgestalt im Gegensatze gedacht

---

Expositivsatz, so begreift man nicht, wie das vollkommene Lieben, wenn dabei nicht ausschliesslich an die Liebe zu Gott gedacht wird (Erdm.), was die Ausleger mit Recht zurückweisen, in der Zuversicht bestehen kann. Behält man aber irgendwie die Vorstellung des Zweckes oder Zieles bei, das durch die Vollendung der Liebe intendirt wird, so ist das Perf. Pass. unerträglich. Ganz unmöglich ist aber natürlich, das ἐν τούτῳ über den Satz mit ἵνα hinweg auf ὅτι zu beziehen (Bez., Grot.). Bezieht man das τετελ. auf das τετελ. ἐστίν in V. 12 zurück, so müsste man bei der richtigen Deutung jenes Verses an die Liebe Gottes zu uns denken (Lth., Clv., Grot., Cal., Bng., Snd., Ew., Rth.), was an sich einen guten Sinn ergäbe, aber bei dem Fehlen eines αὐτοῦ schlechthin unerkennbar bliebe. Natürlich ist auch hier nicht an die uns eingepflanzte Liebe Gottes (Hpt.) oder speziell an die Bruderliebe (Lck.) zu denken, geschweige denn an das Liebesverhältniss zwischen Gott und uns, worauf Ebr. gar das μεθ' ἡμῶν bezieht.

wäre zu dem neuen Himmel und der neuen Erde. Aber da dann der Zusatz ganz bedeutungslos wird, so denkt man wohl besser an die gegenwärtige gottfeindliche Menschenwelt (Evang. 16, 11), in deren Mitte die Christen leben, weil gerade im Gegensatze zu ihr recht klar wird, dass die, welche in Gott sind und also nicht mehr zu ihr gehören im Sinne von Evang. 8, 23, auch nicht dem Gericht, das diese Welt unrettbar trifft (Evang. 12, 31), verfallen können. — V. 18. *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ*) Der völlig allgemeine Satz, dass Furcht, die vor dem Anderen zurückschreckt und flieht, nicht in der Liebe ist, welche nach dem Anderen verlangt und ihn sucht, soll natürlich angewandt werden auf das Verhältniss zu Gott, vor dessen Richterstuhl wir stehen werden am Tage des Gerichtes (V. 17). In dem Gesammtbegriff des gottähnlichen Liebens (V. 16 f.) ist ja nothwendig auch die Liebe zu Gott enthalten; und da in der Liebe Furcht nicht sein kann, so muss der, welcher im Lieben bleibt, freudige Zuversicht haben am Tage des Gerichtes; denn die mit seiner Liebe zu Gott unvereinbare Furcht vor Gott ist ja das Einzige, was jene Zuversicht aufheben könnte. — *ἀλλὰ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον*) Der Gegensatz führt den Gedanken noch einen Schritt weiter; die Liebe hat nicht nur Furcht nicht in sich, sie duldet sie auch nicht neben sich. Wo sie herrscht, da treibt sie die Furcht aus (*ἔξω βάλλ.*, vgl. Evang. 15, 6), aber freilich nur, wenn sie selbst eine vollkommene ist, was sie nicht ist, so lange einer noch zwischen Furcht und Liebe hin- und herschwankt. Auch hier ergiebt sich die Anwendung von selbst, sofern nach V. 17 die Liebe in der Christengemeinde zur Vollendung gekommen und also auch im Verhältniss zu Gott die Furcht vor seinem Gerichte austreiben wird. — *ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει*) besagt nicht, dass die Furcht Strafe empfängt (de W.), sondern dass sie ihre Strafe in sich selber hat, sofern durch sie das Liebesverhältniss zum Anderen gestört wird und die Minderung des mit demselben gegebenen Wohlgefühles die Strafe für diese Störung ist. Nur dann ist die Begründung evident, sofern die vollkommene Liebe jede solche Störung ausschliesst und den ungetrübten Vollgenuss des Liebesverhältnisses mit sich bringt. — *ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ*) bildet natürlich den Gegensatz zum Hauptsatz, nicht zum Begründungssatz (Lck.), und giebt demselben die subjektive Wendung, wonach der sich Fürchtende, dessen Liebe also noch nicht die Furcht austreibt, in der Liebe nicht vollkommen geworden ist. Bei wem also die Liebe zu Gott zur Vollendung gekommen ist, dessen freudige

Zuversicht kann durch keine Furcht mehr getrübt und gestört werden *).

V. 19 ff. *ἡμεῖς ἀγαπῶμεν*) Ohne Anrede eintretend und mit dem nachdrücklich vorangestellten Subjekt den Gegensatz zu dem über den *φοβούμενος* Gesagten markirend, kann das *ἀγαπῶμεν* nicht imperativisch (Lth., Grot., Lck., de W., Dstrd., Hpt.), sondern nur indikativisch genommen werden. Auch hier handelt es sich weder um die Bruderliebe (Lck.), noch um die Gottesliebe (vgl. die Rcpt. *αὐτόν*), sondern, wie überall seit V. 16, um das Lieben als solches. Dass aber dies Lieben ein vollendetes im Sinne von V. 17 ist, welches daher alle Furcht ausschliesst, zeigt das Motiv desselben, welches der Begründungssatz (*ὅτι*) enthält. Das *αὐτός*, dem kein direktes *θεός* in V. 17 f. entspricht, zeigt deutlich, wie dem Apostel bei der *ἡμέρα κρίσεως* und der intendirten Anwendung des über die Furcht Gesagten überall Gott und die Liebe zu ihm vorschwebt. Das *πρῶτος* sagt noch schärfer als das Adv. es thäte, dass er mit dem Lieben den Anfang gemacht hat (V. 7. 10). Dies sein Lieben wird durch den Aor. *ἠγάπησεν* als eine Thatsache der Vergangenheit bezeichnet, womit aber keineswegs bloss die Sendung des Sohnes V. 9 f. (so gew.), sondern seine ganze uns erwiesene Liebe (V. 16) bis zu der V. 12 besprochenen Vollendung derselben gemeint ist; denn das *ἡμᾶς* charakterisirt sie ausdrücklich als eine persönlich erfahrene. Es ist aber nicht die Gegenliebe für die erfahrene Liebe, worin das im Begründungssatze angedeutete Motiv liegt, da dann ein *αὐτόν* bei *ἀγαπῶμεν* unmöglich fehlen könnte. Vielmehr soll nur

---

*) Es erhellt hieraus, in welchem Sinne gesagt werden kann, dass in dem ganzen Verse von der Liebe zu Gott die Rede ist; ganz verkehrt ist es natürlich, an die Bruderliebe (Lck.), oder gar an die Liebe Gottes zu uns (Clv., Cal.) zu denken. Dass *κόλασις* nicht Pein (Lth., vgl. Ebr.: causa pro effectu, Brn.: Strafpein) oder Strafbewusstsein (Lck., Brckn.) heisst, erhellt aus Mtth. 25, 46. Aber man darf das *ἔχει* auch nicht im Sinne von Hebr. 10, 35 erklären (Wstc.), von der der Furcht inhärirenden Strafe (Hth.); denn die Reflexion auf eine zukünftige Strafe wird ja immer nur dadurch eingetragen, dass man die ganz allgemeine Betrachtung des Apostels unmittelbar in die Anwendung auf unser Verhältniss zu Gott umsetzt. Mit Recht erinnern Dstrd., Hpt. daran, dass nach johanneischer Anschauung der Ungläubige schon gerichtet ist (Evang. 3, 18); aber auch dieser Gedanke, dem entsprechend die Furcht sich selbst damit bestraft, dass sie unser Liebesverhältniss zu Gott stört und aufhebt, hat doch nur für die Anwendung seine Bedeutung und würde immer noch nicht ein Recht geben, bei *κόλασις* mit diesen Auslegern an die Verdammniss zu denken.

gezeigt werden, wie die durch das erfahrene göttliche Lieben in uns gewirkte Liebe eben das ist, womit wir in Gott bleiben und er in uns (V. 16), also unsere Liebe eine vollkommene wird (V. 17). — V. 20. Dass zu diesem Lieben zuerst und vor Allem die Liebe zu Gott gehört, wird nun erst klar, indem, ganz wie 1, 6, mit dem *ἐάν τις εἴπῃ* der Fall eingeführt wird, wo einer sein Lieben damit konstatirt zu haben meint, dass er sagt, was mit *ὅτι* recit. eingeführt wird: *ἀγαπῶ τὸν θεόν*. Um nun zu zeigen, wie mit dieser Liebe zu Gott nothwendig die Bruderliebe verbunden, also beides zugleich in das Lieben V. 19 eingeschlossen ist, setzt der Apostel den Fall, dass mit jener vorgeblichen Liebe zu Gott der Hass gegen den Bruder verbunden ist (*καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ*). Ganz wie 2, 9, steht das Objekt mit Nachdruck voran, weil an der Richtung des Hasses auf den Bruder sich das Widernatürliche desselben am grellsten offenbart, und wird nicht bloss irgend ein Mangel an Liebe, sondern das äusserste Widerspiel davon, das Hassen gemeint, um den schärfsten Kontrast zu markiren. — *ψεύστης ἐστίν*) vgl. 2, 4. Er sagt die Unwahrheit und weiss, dass er sie sagt, ist also ein Lügner. Wie sehr der Fall des Bruderhasses nur um des Kontrastes willen gesetzt ist, zeigt der Begründungssatz, in welchem nur ausgeführt wird, wie unvereinbar das Nichtlieben des Bruders mit der vorgeblichen Gottesliebe ist. — *ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ*) vgl. 3, 14. 4, 8. Das hinzugefügte *ὃν ἑώρακεν* zeigt unwiderleglich, dass der Verf. die Leichtigkeit des Liebens beweist an der Nähe, in welche uns sein Objekt durch die Sichtbarkeit desselben gerückt erscheint. Das Perf. markirt, wie 1, 1, ein Gesehenhaben, das uns den Bruder als das stets vor Augen liegende Objekt des Liebens nahe bringt; und durch die Voranstellung des zum Hauptverbum gehörigen Objektes tritt ihm nun nachdrücklich Gott als der Unsichtbare gegenüber: *τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν*. Wer nun nicht vermag, es zu dem soviel leichteren Lieben des sichtbaren Bruders zu bringen, der kann sicher nicht Gott, den er nicht gesehen hat und sieht (vgl. V. 12), lieben (*οὐ δύναται ἀγαπᾶν*)*). — V. 21. *καὶ ταύτην τὴν ἐντο-*

---

*) Vergeblich wendet Ebr. dagegen ein, dass es oft schwerer ist, den sichtbaren Bruder zu lieben, wenn derselbe durch sein Verhalten das Lieben erschwert, da eben bei dem allgemeinen Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren auf das Verhalten des zu Liebenden gegen uns nicht reflektirt wird. Ganz fern liegt der Gedanke, dass wir im Bruder das Bild Gottes lieben sollen (Clv., Ebr., Hpt., Wstc.),

λὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ) Die Untrennbarkeit der Bruderliebe von der Gottesliebe liegt nicht nur in der Natur der Sache, sondern beruht auf einem ausdrücklichen Gebote, das wir von Gott her haben (ἔχ. ἀπό, vgl. 2, 20). Unmöglich kann αὐτοῦ auf Christum gehen (Clv., Snd., Rth.), der ja im Kontexte gar nicht genannt ist; aber sicher ist auch nicht an ein alttestamentliches Gebot, sondern an die Offenbarung des göttlichen Willens durch Christum gedacht, und dem Verf. mag Mtth. 22, 37 ff. vorschweben. Der Inhalt des Gebotes, mit ἵνα eingeführt, wie 3, 11. 23, fordert ausdrücklich, dass der Gottliebende (ὁ ἀγαπῶν τὸν θεόν) auch seinen Bruder liebe (ἀγαπᾷ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Dabei wird aber noch nicht auf das gemeinsame Kindesverhältniss zu Gott (vgl. Dstrd., Brn.) reflektirt, sondern ausschliesslich die göttliche Forderung betont, welche es ebenso unmöglich macht, dass wahre Gottesliebe ohne Bruderliebe bleibe, wie der V. 20 entwickelte in der Natur der Sache liegende Grund. So zeigt sich also, dass alles V. 16—19 über das Lieben Gesagte von der Bruderliebe ebenso gilt, wie von der Gottesliebe; die Hervorhebung der göttlichen Forderung kehrt aber auch formell zu 3, 23 zurück und bestätigt also das V. 23 f. über den Grund der Heilsgewissheit Gesagte hinsichtlich der Erfüllung des Liebesgebotes definitiv.

Es kann sich nun nur noch darum handeln, zu der Erfüllung des 3, 23 zuerst genannten Gebotes überzugehen und von ihr dasselbe nachzuweisen. Daher führt der Verf. 5, 1 zuerst wieder den dort hervorgehobenen Begriff des Glaubens ein, um nun an seiner weltüberwindenden Macht zu erhärten, dass er Wirkung und darum Kennzeichen der Zeugung aus Gott sei, wie das Lieben Wirkung und Kennzeichen der Gottesgemeinschaft (4, 16), innerhalb derer sich ja allein jene Zeugung vollzieht (vgl. zu 2, 28 f. 4, 4). Wenn aber 4, 15 ff. hervorgehoben war, dass das Bekenntniss zu Christo aus derselben Gottesgemeinschaft stammt, wie dies Lieben, so wird hier hervorgehoben, dass das Lieben derselben Zeugung aus Gott entstammt, wie der Glaube (5, 1. 3 f.), um auch hier die Zusammengehörigkeit der beiden Gebote 3, 23 und die Unzertrennlichkeit ihrer Erfüllung hervorzuheben. Nur darf man deswegen nicht 5, 1—5 mit dem Vorigen ver-

---

da dieses ja am Bruder ebenso unsichtbar wäre, wie Gott selbst. Von dem kontextmässigen Gegensatze des Sichtbaren und Unsichtbaren führt es aber völlig ab, wenn man darauf reflektirt, dass Gott nur im Bruder auf reale Weise geliebt werden kann (de W., vgl. Hpt.), was ohnehin nicht einmal wahr ist.

binden (Dstrd., Hpt.) und so die wichtige Wendung des Gedankens, die mit 5, 1 eintritt, verkennen.

Kap. V.

5, 1—5. Die weltüberwindende Macht des Glaubens*). — *πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός*) Der Glaubensinhalt wird direkt im Gegensatz zu der Negation der Antichristen (2, 22) formulirt. Es handelt sich hier um die Ueberzeugung, dass die menschliche Person Jesu identisch ist mit dem himmlischen Christus, den die gnostische Irrlehre nur zeitweise mit dem Menschen Jesus vereinigt werden liess. Dann aber konnte jener Glaube nur festgehalten werden, wenn man die Versuchung zu dieser Irrlehre überwand. Wie nun die Ueberwindung der Irrlehrer schon 4, 4 auf das *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* zurückgeführt war, so wird hier der auf Grund solcher Ueberwindung festgehaltene Glaube zurückgeführt auf das Gezeugtsein aus Gott; denn das Perf. *ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* bezeichnet ja eben den durch die Zeugung aus Gott gewirkten Zustand. Genau so hiess es 4, 7: *πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται* (vgl. auch 2, 29); darum kann der Apostel in Anknüpfung an 3, 23 f., wo ebenso Glaube und Liebe als Kennzeichen der Gottesgemeinschaft erscheinen, aus welcher ja die Zeugung aus Gott hervorgeht (vgl. zu 2, 28 f.), unmittelbar damit verbinden (*καί*) die Aussage, dass in dem auf der Zeugung aus Gott beruhenden Lieben sich immer das dort geforderte *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* verwirklicht. Denn dass jenes Lieben sich zunächst auf den Erzeuger selbst richtet (*πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γέννησαντα*) ist so natürlich und nothwendig, wie, dass jedes Kind den leiblichen Vater liebt; dann aber muss das Lieben sich auch auf alle Miterzeugten erstrecken (*ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*), so gewiss als die Geschwisterliebe nicht weniger natürlich und nothwenig ist, als

---

*) V. 1. Das *και* nach *αγαπα* schliessen Lchm., Trg. i. Kl., WH. lassen es fort (B), und es ward jedenfalls leichter zugesetzt als weggelassen. — V. 2 haben Tsch., Trg., WH. *ποιωμεν* (B) st. des offenbar nach V. 3 konformirten *τηρωμεν*. — V. 5. Das an dritter Stelle stehende *δε* (B, WH. i. Kl.) ward theils nach *τις* gestellt (ℵKP, Rcpt., Lchm., Tsch.), theils weggelassen (AL, Trg. i. Kl.). Eine Hinzufügung an so ungewöhnlicher Stelle ist ganz undenkbar, eben so aber eine Transposition dahin.

die Elternliebe *). — V. 2. ἐν τούτῳ) bezieht sich, wie 2, 5. 3, 10. 19. 4, 17, rückwärts, indem von dem Allgemeinsatz in V. 1 b nun die Anwendung auf uns gemacht werden soll. Daher tritt jetzt die erste Person Pluralis ein: γινώσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ. Es handelt sich aber jetzt nicht darum, woran wir erkennen, dass wir die Kinder Gottes lieben, was ja ohnehin eines Erkennungszeichens durchaus nicht bedarf; denn es kann wohl das Lieben als solches ein wahres und ein scheinbares sein (vgl. 3, 18), aber unmöglich nach einem Erkennungszeichen dafür gefragt werden, dass die, welche wir lieben, Gottes Kinder sind. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, dass wir aus dem vorhergegangenen Allgemeinsatze erkennen, in welchem Falle das Lieben der Gotteskinder eintritt. Nur das aber sagt der folgende Zeitsatz mit ὅταν c. conj. (vgl. Win. § 42, 5). Wann oder sobald als (vgl. Evang. 8, 44) wir Gott lieben (τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν), lieben wir auch die Gotteskinder nach dem Gesetze, wonach die Liebe zum Erzeuger nothwendig das Lieben der Erzeugten zur Folge hat. Daher hiess es nicht ἀδελφούς, sondern τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, und daher steht τὸν θεόν mit Nachdruck voran. Da aber die Vollziehung dieses Naturgesetzes nicht dem Belieben des Menschen überlassen, sondern durch ein ausdrückliches göttliches Gebot gefordert ist (4, 21), so fügt der Apostel hinzu: καὶ τὰς ἐντολὰς ποιῶμεν, wo das ποιεῖν im Unterschiede von dem sonst ihm so geläufigen τηρεῖν (2, 3 ff. 3, 22. 24) ausdrücklich die thätige Bewährung der Gottesliebe in der Erfüllung seines Willens (vgl. 2, 5) betont, die freilich vor-

---

*) Dass hier der Glaube als Bedingung oder Ursache der Zeugung aus Gott gedacht sei (de W., Dstrd., Hpt.), verbietet nicht nur die Analogie von 2, 29. 4, 7, sondern auch das Perf. γεγέννηται, statt dessen nothwendig das Praesens stehen müsste. Es ist aber auch dogmatistische Eintragung, wenn Hth. sagt, dass die Geburt aus Gott erfolge, indem Gott im Menschen den Glauben wirkt. Ohne Frage setzt schon die Zeugung aus Gott ein Glauben voraus (Evang. 1, 12 f.); aber hier ist eben nicht von dem Beginn des Glaubens die Rede, sondern von dem der Irrlehre gegenüber aufrecht erhaltenen Glauben (vgl. die Anm. zu 4, 15). Unbegreiflich ist es, wie Brn. leugnen kann, dass hier der zweiten Vershälfte die Voraussetzung zum Grunde liegt, der Erzeugte müsse den Erzeuger lieben, oder wie Ebr. dafür die Voraussetzung unterschieben will, dass der Gläubige Gott liebt. Ueber ein unmittelbares Verhältniss von Glaube und Liebe ist hier gar nichts ausgesagt, vielmehr beides auf das Erzeugtsein aus Gott zurückgeführt; und nur vom Lieben ist nachgewiesen, dass es sich nach demselben Naturgesetz auf den γεγεννημένος bezieht (der also natürlich nicht Christus ist, wie August. u. Aeltere wollten), wie auf den γεννήσας.

handen sein muss, wenn dem Gesetze V. 1 entsprechend die Liebe zu den Kindern Gottes eintreten soll, sobald wir Gott lieben. Eine bloss vorgebliche Gottesliebe (vgl. 4, 20), die nicht in der Erfüllung seiner Gebote zur That wird, würde natürlich diese gesetzmässige Folge nicht haben *). — V. 3. *αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*) vgl. 1, 5. Um die Art zu begründen, wie der Liebe zu Gott, von der doch eigentlich im Kontexte die Rede war, das Thun seiner Gebote angereiht wird, setzt der Apostel die Liebe Gottes unmittelbar identisch mit dem Halten seiner Gebote. Das *ἵνα* deutet nicht an, dass die Liebe ein Bestreben einschliesst (de W., Hpt., Wstc.), oder worauf sie ihrer Tendenz nach gerichtet ist (Hth., Brn.), sondern dass es sich um die Forderung der Liebe zu Gott handelt, welche mit der Forderung (vgl. 3, 11) des Haltens seiner Gebote (*τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*) identisch ist, so dass also das *ἵνα* immer reine Exposition des *αὕτη* bleibt (vgl. Evang. 4, 34. 6, 29. 17, 3). Dies war schon 2, 5 vorausgesetzt und gründet sich darauf, dass Christus seine Liebe im Gehorsam gegen den Vater bewies (Evang. 14, 31) und die gleiche Bewährung der Liebe zu ihm forderte (14, 15. 21). — *καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν*) Eine schwere Last werden die göttlichen Gebote überhaupt nur, wenn ihre Erfüllung an sich

*) Die Ausleger beziehen meines Wissens sämmtlich das *ἐν τούτῳ* vorwärts und nehmen den Satz mit *ὅταν*, wie den Satz mit *ἐάν* 2, 5, so dass die Gottesliebe das Kennzeichen der Liebe zu den Gotteskindern sein soll. Aber abgesehen davon, dass *ὅταν* nicht gleich *ἐάν* ist, geschweige denn dass *ἀγαπῶμεν* Ind. sein könnte (gegen Hth.), was schon die richtige Lesart *ποιῶμεν* ausschliesst, müsste doch ein Grund vorhanden sein, weshalb Joh. hier eben nicht *ἐάν*, wie dort, oder *ὅτι*, wie sonst, wo *ἐν τούτῳ* vorausweist (3, 16. 4, 9 f. 13), schreibt. Der Satz giebt aber auch bei dieser Fassung keinen erträglichen Sinn; denn dass wir in Wahrheit lieben oder die Brüder als Gotteskinder lieben, steht jedenfalls nicht da; und wenn doch der Apostel thatsächlich 3, 17. 4, 20 aus dem Mangel an Bruderliebe den Mangel an Gottesliebe erschliesst, so kann er unmöglich nun umgekehrt an der doch jedenfalls viel schwerer erkennbaren Gottesliebe das Vorhandensein der Bruderliebe aufzeigen wollen. Legt man mit de W., der eine Folge der Gottesliebe zum Merkmal der anderen gesetzt sein lässt, allen Nachdruck auf den Gehorsam, der aus der Gottesliebe folgt, so ist doch jedenfalls die Bruderliebe die Bewährung des Gehorsams und nicht umgekehrt, da es nach 4, 21 unmöglich ist, mit Hpt. von dem Thun der göttlichen Gebote die Bruderliebe auszuschliessen. Wie viel und subtil man auch über das Verhältniss dieser Begriffe spekulire, so bleibt es doch dabei, dass die Gottesliebe und die Bruderliebe unmöglich in einem Wechselverhältniss stehen können, nach welchem jede Grund und Folge der anderen ist (gegen Wstc.).

oder die Ueberwindung der sie hindernden Versuchungen eine unsere Kraft übersteigende Anstrengung fordert und so das Bewusstsein der unerfüllten und unerfüllbaren Verpflichtung ein drückendes wird (vgl. Mtth. 11, 28). Da nun für den Gottliebenden, um den es sich trotz der allgemeinen Form der Aussage allein handelt, dies Halten seiner Gebote das ganz Natürliche und Selbstverständliche ist (vgl. zu 2, 5), so bleibt nur noch zu begründen, weshalb auch die von der gottfeindlichen Menschenwelt ausgehenden Versuchungen zur Uebertretung der göttlichen Gebote die Kraft des Gottliebenden nicht übersteigen können, um zu zeigen, dass diese Gebote nicht schwer sind. — V. 4. *ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον*) Das Neutr. bezeichnet die aus Gott gezeugten Personen, weil es hier auf die allgemeine Kategorie der die Welt überwindenden Macht ankommt (vgl. Evang. 3, 6. 6, 37. 39. 17, 2). Zu dieser Kategorie gehört aber nach V. 1 der Liebende, wie der Gläubige. Die Welt ist auch hier weder die Welt- und Selbstliebe (de W.), noch alles Gottwidrige in und ausser dem Menschen (Clv., Lck., Dstrd., Brckn., Brn.), sondern ausschliesslich die sündige Menschenwelt (2, 2), von welcher immer aufs Neue Antriebe zur Uebertretung der göttlichen Gebote ausgehen, welche uns das Halten derselben unerfüllbar und so die Gebote zu einer drückenden Last machen. Da nun in dem aus Gott Gezeugten Gott selbst als die Alles überwindende Macht wirksam ist (4, 4), so besiegt der Gottliebende beständig die von der Welt ausgehende Versuchung, und daher sind ihm die göttlichen Gebote nicht schwer.

καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν) Damit kehrt der Apostel zu dem Hauptthema zurück, von dem der Abschnitt ausging, zum Glauben. Bewährt sich das Gezeugtsein aus Gott durch die Ueberwindung der Welt, so hat sich ihr Glaube, wie er V. 1 formulirt wurde, als gottgezeugter erwiesen; denn er hat thatsächlich die von den Antichristen ausgehende Versuchung zur Irrlehre überwunden (4, 4). In dem *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τ. θεοῦ* V. 4 sind die Leser wie alles, was glaubt, bereits eingeschlossen; dennoch kann die neue Aussage mit *καί* angeschlossen werden, weil nun dasjenige hervorgehoben werden soll, worin sich ihre weltüberwindende Macht bereits bewährt hat, und das ist ihr mit dem Apostel gemeinsamer Glaube. Nach bekannter Metonymie wird dieser selbst als der Sieg, d. h. wie das erläuternde Partizip zeigt, als der Urheber des Sieges (vgl. z. B. Evang. 11, 25), als die den Sieg über die Welt erringende Macht bezeichnet. Aller Nachdruck aber

liegt auf dem Part. Aor., sofern ihr Glaube sich als diese Macht in der Ausschliessung der Irrlehrer aus der Gemeinde bereits thatsächlich bewährt hat *). — V. 5. *τίς ἐστιν δὲ ὁ νικῶν τὸν κόσμον*) vgl. 2, 22. Mit dieser Frage kehrt der Apostel vom Glauben zu dem, der den Glauben hat, zurück, da ja der Glaube nur im Gläubigen vorhanden ist, und damit zu V. 1, um die Aussage, dass derselbe aus Gott gezeugt ist, dadurch zu bewähren, dass er, wie alles Gottgezeugte, die Welt überwindet. Wer ist der, welcher die Welt überwindet, wenn nicht (*εἰ μή*) der, welcher glaubt, dass Jesus Gottes Sohn ist. Die Formulirung des Glaubens in *ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (vgl. 4, 15) bildet ebenso, wie die in V. 1, eine Antithese gegen die Irrlehrer, welche ja damit, dass sie leugneten, Jesus sei der Christ, den Sohn leugneten (2, 22). Der Apostel hat bereits in dem verheissenen Heilsmittler den ewigen gottgleichen Sohn erkannt, wie ja auch die Irrlehrer in ihm einen himmlischen Aeon sahen, dessen Identität mit dem Menschen Jesus sie aber leugneten, weil er sich bloss in der Taufe mit ihm verband und vor dem Tode von ihm schied. Das aber bringt den Verf. auf die eigenthümliche Art, in welcher er im Folgenden die Bezeugung dieser Glaubenswahrheit darstellt.

5, 6—12. Die Bezeugung des Glaubens **). — *οὗτός*

---

*) Diese Bedeutung des Aor. wird von den Auslegern verkannt, auch wo man ihn nicht einfach präsentisch (Grot.) oder adjektivisch (Brn.) nimmt; denn von dem Glauben, der von Anfang an die Welt besiegte (Hth.), ist eben nicht die Rede, sondern von *ἡ πίστις ἡμῶν;* und die Theilnahme an dem Siege Christi Evang. 16, 33 (Wstc.) wird rein eingetragen. Die Deutungen der *νίκη* von der Aktion, welche die Welt besiegt (Ebr.), von dem Resultat des Sieges (Nndr., vgl. Hpt.: Mittel und Resultat), von der Thatsache und der Kraft des Sieges (de W.) sind willkürlich und entsprechen dem folgenden Partizip nicht. Zu dem auf *ἡ πίστις ἡμῶν* vorausweisenden *αὕτη ἐστίν* vgl. 2, 25.

**) V. 6. Die Lesart *ιησ. ο χριστ.* (Rcpt.) hat nur Min. für sich. Das *εν* vor *τ. αιματι* fehlt in der Rcpt. (אK). WH. hat a. R. nach B *μονω* st. *μονον*. — V. 7. Die Rcpt. hat nach *οι μαρτυρουντες*: *εν τω ουρανω, ο πατηρ, ο λογος και το αγιον πνευμα, και ουτοι οι τρεις εν εισιν.* — V. 8. *και τρεις εισιν οι μαρτυρουντες εν τη γη.* Diese Worte fehlen in allen originalgriechischen Codd., in allen alten Versionen, auch in der altlat. und der hieronym. Vlg. Die griech. Väter, soweit sie den griech. Text benutzen, kennen sie nicht, ebenso keiner der lat. vor Victor Vitensis u. Vigilius v. Taps. Erst im 6. Jahrh. dringen sie in die lat. Vers. ein und die Clem. hat sie aufgenommen. Sie stehen mit unbedeutenden Abweichungen in der Compl., in den Erasmischen Ausg. von 1522 u. 1527, sowie in der Ed. Steph. 1550. In die Lutherbibel scheinen sie erst seit 1582 gekommen zu sein. Sie sind un-

ἐστιν) geht nicht auf die menschliche Person Jesu als solche (Lck., de W., Dstrd.), sondern auf den Menschen Jesus, von welchem der Gläubige überzeugt ist, dass er der (ewige, gottgleiche) Sohn Gottes sei (V. 5). — ὁ ἐλθών) kann natürlich weder soviel sein, wie ὁ ἐρχόμενος (gegen Hofm. in s. Schriftbew.), noch wie ἐληλυθώς 4, 2 (de W.), sondern weist einfach auf den hin, dessen geschichtliches Auftreten, von dem ἔρχεσθαι überall bei Joh. steht (vgl. 2, 18. 4, 3), eine bekannte abgeschlossene Thatsache ist (Bem. das Part. Aor.). Dass aber dieses Auftreten das messianische sei, wird von den meisten Auslegern ohne jede Berechtigung mit Berufung auf den johanneischen Sprachgebrauch (vgl. Hpt., Rth.) eingetragen. Dann aber kann δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος nur im rein lokalen Sinne zwei historische Momente bezeichnen, durch welche der Gekommene hindurchding, d. h. welche er durchlebte, und das können nur seine Wassertaufe und sein blutiger Tod sein. Von irgend einer Beziehung dieser beiden Thatsachen auf die Erfüllung seines messianischen Berufes (vgl. noch Hth., Brckn., Brn., Wstc.), welche immer eine sprachwidrige Umdeutung des διά fordert, ist hier keine Rede; sie kommen rein als geschichtliche Thatsachen in Betracht (vgl. Nndr., Hilgnf.). Dass der mit dem Sohne Gottes identische Jesus die bekannte geschichtliche Person ist, welche im Jordan getauft ward und am Kreuze gestorben ist, bestätigt dann noch die Apposition zu οὗτος: Ἰησοῦς Χριστός, sofern dieser Name eben besagt, dass der Mensch Jesus, dessen Gekommensein durch Wasser und Blut hindurch eine bekannte geschichtliche Thatsache ist, kein anderer als der ist, welchen die Gemeinde als den Christ, d. h. aber im Sinne des Apostels als den ewigen Gottessohn bezeichnet (vgl. 1, 3. 3, 23. 4, 2. 15). — οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον) kann sich natürlich nicht an Ἰησ. Χρ. anschliessen (Lck., de W.), sondern bestimmt, wie schon der rückweisende Artikel zeigt, das ἐλθὼν δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος näher. Der Wechsel der Präposition ist dabei sachlich bedeutungslos; denn wenn auch διά und ἐν natürlich nicht gleichbedeutend sind, so kann doch auch das ἐν nur besagen, dass er im Wasser der Taufe gekommen war, d. h. dass er getauft

---

johanneisch im Ausdruck, sinn- und kontextwidrig. — V. 9. Die Rcpt. hat ην st. οτι (KLP) in Konformation mit V. 10. — V. 10 hat Lchm. nach A, Vlg. του θεου hinter την μαρτυριαν und τω υιω st. τω θεω (vgl. WH. a. R.); auch hat er mit ℵ εαυτω st. αυτω (vgl. WH. a. R. αὐτω). — V. 11 hat WH. (vgl. Trg. a. R.) nach B ο θεος vor ημιν gestellt.

ward. Aus dieser Negation wird nun unwiderleglich klar, dass die ganze Aussage eine antithetische Spitze hat gegen die antichristliche Irrlehre, welche den Menschen Jesus von dem himmlischen Aeon Christus unterschied und diesen sich mit jenem in der Taufe erst verbinden liess. Sie konnte also allenfalls noch zugeben, dass der *Χριστός* im Wasser gekommen sei, unmöglich aber, dass er im blutigen Tode gekommen sei, vor welchem er sich wieder von dem Menschen Jesus schied, während dem Apostel gerade dieser Tod der Höhepunkt in der durch den Sohn gebrachten Liebesoffenbarung Gottes war (vgl. 4, 10). Daher betont er so nachdrücklich, dass er nicht nur im Wasser gekommen sei, sondern im Wasser und im Blute (*ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*). Im Blute aber war er gekommen, sofern das am Kreuze verströmte Blut das Blut des im Fleische (welches als belebtes mit Blut erfüllt war) gekommenen Jesus Christus (4, 2) war *). — *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν*) Gemeint ist, wie immer, der heilige Geist und nicht das Geistesleben Christi (August. u. Aeltere) oder des Gläubigen (Snd.); denn jener ist das Zeugende, das, wodurch uns spezifisch bezeugt wird, dass der getaufte und am Kreuze gestorbene Jesus der ewige Gottessohn sei. Von diesem Geiste sagt Jesus Evang. 15, 26 ausdrücklich, dass er von ihm zeugen werde. Dass nicht von ihm als einem neben

*) Schon Hth. hat richtig bemerkt, dass die Differenzen der Auslegung bei dieser Stelle wesentlich dadurch entstanden sind, dass man schon hier die Frage nach der Zeugenschaft von Wasser und Blut einmischte, die doch erst in ganz anderem Zusammenhange V. 7 f. zur Sprache kommt. Dazu kam aber noch die andere Voraussetzung, von der auch er sich noch nicht frei gemacht hat (s. o.), dass hier von der Heilsmittlerschaft Jesu die Rede sei, während es sich doch im Gegensatze zu der Irrlehre lediglich um die Frage handelt, ob die geschichtliche Person Jesu (*ὁ ἐλθών*) identisch sei mit dem himmlischen Christus oder dem Sohne Gottes. Beide Voraussetzungen widerstreben dem einfachen Wortsinne des *ὁ ἐλθὼν διά*, das weder eine Bethätigung, noch eine Bewährung seines Messiasberufes bezeichnen kann, sowie dem Zusammenhange mit V. 5, wo nur von der Gottessohnschaft Jesu im Gegensatze zur Irrlehre die Rede ist. Damit sind von selbst ausgeschlossen die Beziehung von *ὕδωρ* auf die christliche Taufe (Lck., de W., Dstrd.) oder von *ὕδωρ κ. αἷμα* auf Taufe und Abendmahl (Carpz., Baur, Snd.), sowie die Deutung der Stelle auf Evang. 19, 34 (August. u. ältere Ausl.), die noch Wstc. mit der richtigen verbindet, oder irgend eine rein symbolische Deutung von Wasser und Blut (vgl. Grot. u. Aeltere), wie sie Hpt. mit jenen beiden falschen Erklärungen zu verbinden weiss. Nur die rein geschichtliche Deutung vermag auch die angeschlossene Antithese zu erklären, der doch eine Markirung des Unterschiedes Jesu vom Täufer (Lck., de W., Dstrd., Ebr.) oder eine Polemik gegen die Johannesjünger (Ew.) sicher ganz fern liegt.

Anderen Zeugenden die Rede ist, sondern dass er als der Zeugende schlechthin bezeichnet wird, zeigt unwiderleglich, dass vorher noch nicht von Wasser und Blut als Zeugenden die Rede war (vgl. d. vor. Anm.). Da der Inhalt des vom Geiste Bezeugten sich (und zwar als etwas ganz Anderes) aus dem Zusammenhange von selbst ergiebt, kann *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* nicht Objektssatz (Lth., Ebr.), sondern nur Begründungssatz sein. Der Geist ist spezifisch befähigt zu der Aufgabe des Zeugens, weil er, wie Christus selbst (Evang. 14, 6), Träger und Vermittler der Wahrheit ist, sofern er aus unmittelbarer Anschauung die Wahrheit kennt (Evang. 16, 13). Trotzdem ist der Geist keineswegs persönlich gedacht, weil er ja als Geist Gottes (4, 13) nothwendig den Sohn, der in uranfänglicher Lebensgemeinschaft mit dem Vater stand (1, 2), kennen muss und daher bezeugen kann, dass der durch Wasser und Blut Gekommene dieser Gottessohn war. — V. 7. *ὅτι*) Dieser Begründungssatz kann natürlich nicht an sich begründen, dass der Geist Träger und Vermittler der Wahrheit ist, wohl aber dass es Wahrheit sei, was er bezeugt. Nach bekannter Rechtsregel (Deut. 17, 6. 19, 15) gehören nemlich zur endgültigen Verbürgung einer Thatsache zwei oder drei zusammenstimmende Zeugen; und hier sind wirklich drei vorhanden, die da zeugen (*τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες*) und zwar in voller Uebereinstimmung. — V. 8. Wenn nun neben *τὸ πνεῦμα* als der zweite und dritte Zeuge das Wasser und das Blut genannt werden (*καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αιμα*), so folgt daraus aufs Neue, wie wenig aus der Zeugenthätigkeit des Geistes an sich auf seine Persönlichkeit geschlossen werden kann. Hier erscheinen also zuerst die beiden V. 6 erwähnten geschichtlichen Momente als Zeugen dafür, dass der, dessen geschichtliches Auftreten durch sie charakterisirt war, der Sohn Gottes sei. Inwiefern sie das sind, kann nur aus der Betrachtung derselben im Evangelium erläutert werden; und hier erhellt klar, dass die Taufe durch die bei ihr erfolgte Geistesmittheilung (Evang. 1, 32 ff.) die Gottessohnschaft, und der Tod durch die Art, wie Jesu dabei kein Bein zerbrochen wurde, sondern wie er den Lanzenstich empfing, die Messianität Christi (Evang. 19, 35 ff.), und das ist im Sinne des Apostels nichts Anderes, als seine Gottessohnschaft, bezeugt. — *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν*) Die Uebereinstimmung dieser drei Zeugen wird dadurch noch ausdrücklich konstatirt, dass sie auf das Eine, nemlich auf die Bezeugung der Gottesohnschaft hin gerichtet sind *).

---

*) Die Begründung durch die Uebereinstimmung des Geistes mit

— V. 9. *εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν*) markirt, wie 3, 13, einen thatsächlich überall und nothwendig eintretenden Fall. Nur weil überall im Gerichtsgebrauche ein Zusammenstimmen von drei Zeugen für beweiskräftig gilt, hatte ja der Apostel sich auf die drei Zeugen V. 7 f. berufen. Dabei handelt es sich aber natürlich nur um ein Zeugniss von Menschen, das wir also bereits unter den gesetzten Umständen als giltig annehmen (*τ. μαρτ. λαμβ.* wie Evang. 3, 11. 32 f.). Wenn demnach schon menschliches Zeugniss gross ist an Beweiskraft, so ist das Zeugniss Gottes noch grösser in dieser Beziehung (*ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν*). Die nun folgende Begründung (*ὅτι*) kann natürlich sich nicht auf diesen Satz beziehen, der ja keiner Begründung bedarf, sondern, ähnlich wie das *ὅτι* in V. 7, auf die Anwendung, welche von diesem Satze auf den vorliegenden Fall gemacht werden soll. Es wird nemlich ausdrücklich konstatirt, dass dieses Zeugniss der drei Zeugen, von dem V. 7 f. die Rede war (*αὕτη ἐστίν*), eben das Gotteszeugniss ist, das seiner Natur nach grösser ist, als jedes menschliche (*ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ*), weil er in ihm in Wahrheit ein Zeugniss abgelegt hat, das dauernd giltig

---

zwei anderen Zeugen scheint allerdings dafür zu sprechen, *ἡ ἀλήθεια* V. 6 im subjektiven Sinne der Wahrhaftigkeit selbst (vgl. Grot.) zu nehmen, aber dann könnte der erste Begründungssatz wieder nicht die spezifische Befähigung des Geistes zum Zeugen begründen. Ganz unmöglich ist es natürlich, V. 7 f. als Begründung von V. 5 oder gar davon zu nehmen, dass der Geist neben Wasser und Blut Zeuge sei (Wstc.), was ja V. 6 durchaus nicht gesagt war. Worin das Zeugniss des Wassers und Blutes liegt, wird natürlich je nach der Auffassung dieser Worte in V. 6 auch hier sehr verschieden bestimmt. Gewiss ist nur, dass jede Beziehung auf die Heilsmittlerschaft Christi kontextwidrig ist, und dass, wenn man sagt, durch das Zeugniss des Geistes gewönnen Wasser und Blut die Stellung von Zeugen, die Selbstständigkeit dieser beiden und damit die Pointe des Gedankens aufgehoben wird. Gerade als geschichtliche Thatsachen, die keiner Deutung durch den Geist bedürfen, sondern von den Augenzeugen als solchen (vgl. 4, 14 und dazu Evang. 15, 27) richtig verstanden werden konnten, sind Wasser und Blut Zeugen neben dem Geiste. Dann aber versteht es sich von selbst, dass nicht Wasser und Blut als solche, sondern die dadurch charakterisirten geschichtlichen Momente gemeint sind (gegen Hth., Brn.), was ja bei V. 6 im Grunde jede Erklärung zugiebt. Auf das Ausfliessen von Blut und Wasser (Evang. 19, 34) bezieht sich diese Stelle so wenig, wie V. 6; findet zwischen beiden Stellen eine Beziehung statt, so kann sich nur das Evang. auf die unsrige beziehen. Dass das Praes. *οἱ μαρτυροῦντες* nicht nöthigt, an gegenwärtige Dinge, wie die Sakramente, zu denken, versteht sich von selbst, da ja jene historischen Thatsachen ein für allemal vorliegen und ihre zeugende Thätigkeit ausüben (vgl. z. B. 1, 5).

bleibt (ὅτι μεμαρτύρηκεν, bem. das Perf. und dazu Evang. 1, 34) in Betreff seines Sohnes (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). So bestätigt sich aufs Neue unsere Auffassung der drei Zeugen. Denn bei dem Zeugniss des Geistes versteht es sich von selbst, dass es ein Gotteszeugniss, sofern dieser Geist ja kein anderer ist, als der Geist Gottes. Aber auch das Zeugniss des Wassers geht ja zurück auf ein Wort Gottes an den Täufer (Evang. 1, 33), wie das Zeugniss des Blutes auf Gottesworte der Schrift (Evang. 19, 36 f.), deren Erfüllung er selbst herbeigeführt hat, um durch dieselbe für die Gottessohnschaft Jesu Zeugniss abzulegen*). Diese ganze Erörterung über das Zeugniss für die Gottessohnschaft Christi ist aber lediglich dadurch hervorgerufen, dass der Glaube, von dem V. 5 die Rede war, der die Welt, d. h. die Antithese der Irrlehrer überwindende war, der gegenüber es natürlich auf Zeugnisse für die These des Glaubens ankommt. Nur wenn die Augenzeugen die von ihnen erlebten Thatsachen verkünden, durch welche Gott selbst die Gottessohnschaft bezeugt, und wenn die Gläubigen, von seinem Geist erleuchtet, den Glauben an dieselbe bekennen, ist es ja möglich, Alles, was noch glauben will und kann, aus der Welt zu gewinnen. Ist aber einmal der Glaube enstanden, so bedarf der Gläubige solcher Zeugnisse nicht, da er, wie nun der Apostel ausführt, in der unmittelbaren Erfahrung dessen, was der Glaube in ihm wirkt, das sicherste Zeugniss für die Berechtigung seiner Ueberzeugung hat.

---

*) Es ist Pedanterie, wenn man sagt, der Vorder- und Nachsatz entsprächen sich nicht und man müsse beide ergänzen: Nehmen wir der Menschen Zeugniss an, weil es etwas gilt, so müssen wir Gottes Zeugniss um so mehr annehmen, als es eine um so viel grössere Geltung hat (Hth.). Ebenso willkürlich ergänzt man vor dem ersten ὅτι: nehmen wir das Zeugniss Gottes an, so müssen wir glauben, dass Jesus Gottes Sohn ist (Lck.) oder: ein Gotteszeugniss ist nun wirklich vorhanden, nemlich dieses etc. (Dstrd., Brn.), oder: ich sage ἡ μαρτ. τ. ϑ. (Hth.), oder: solch ein Zeugniss ist gegeben, darum berufe ich mich darauf (Wstc.). Die meisten Ausleger beziehen das αὕτη vorwärts und nehmen den Satz mit ὅτι als Expositionssatz (Lck., Erdm., Dstrd., Ew., Ebr., Brckn., Hth., Brn., Wstc.); allein dann entsteht eine reine Tautologie, da es sich von selbst versteht, dass das Gotteszeugniss darin besteht, dass Gott gezeugt hat, und da es im Zusammenhange liegt, dass es sich dabei nur um ein Zeugniss περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ handeln kann. Dass bei der richtigen Fassung (vgl. de W., Hpt.) ein αὐτός fehlt, ist durchaus unrichtig, da der Nachdruck auf dem Vorhandensein eines wirklichen Zeugnisses liegt. Dstrd. denkt an das Zeugniss V. 11, wodurch der Gedankenfortschritt aufgehoben wird; Ebr. ausschliesslich an Evang. 1, 33. Zu dem rückweisenden αὕτη vgl. 2, 25.

V. 10 ff. ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ) bezeichnet die unmittelbare Folge davon, wenn einer das Zeugniss, welches Gott von seinem Sohne gezeugt hat (V. 9), annimmt. Hier handelt es sich also nicht mehr um den Glauben, der das Christenbekenntniss der Antithese der Irrlehre gegenüber aufrecht erhält (V. 1. 4), sondern um den Glauben, wie er immer wieder auf Grund des Zeugnisses der Augenzeugen und des Geisteszeugnisses (Evang. 15, 26 f.) entsteht, wie er 3, 23 als ein πιστεῦσαι τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet war und hier als das aus diesem Glaubensakte sich ergebende Glauben an den Sohn Gottes, wodurch einer überhaupt erst Christ wird. Nicht als ob dies Ueberzeugtsein in Beziehung auf den Sohn Gottes inhaltlich etwas Anderes wäre, als jenes Glauben, dass Jesus der Christ oder der Sohn Gottes ist; aber bei dem Wechselverhältniss, das Johannes zwischen Glauben und Erkennen setzt (vgl. zu 4, 16), wächst der Glaube in dem Masse, in welchem ihm durch die Ueberwindung des antichristlichen Gegensatzes die volle Bedeutung seines Inhaltes zum Bewusstsein kommt. — ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ) wird allgemein so gefasst, als handle es sich um das V. 9 besprochene Gotteszeugniss; aber dem entspricht der Ausdruck nicht*). Es handelt sich hier um ein Zeugniss, das der Gläubige in seinem Innern hat, das also nicht Gott, sondern die eigene innere Erfahrung ablegt. Wäre das Gotteszeugniss gemeint, so wäre nicht abzusehen, warum nicht τὴν μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ gesagt ist, zumal ja sofort wieder auf den Ursprung des V. 9 besprochenen Zeugnisses

---

*) Es steht eben nicht da, dass er es aufnimmt (Grot.) und sich fest davon überzeugt hält (Lck.), dass er es an- und in sich aufgenommen hat (de W.). Nur scheinbar vermeidet man diese Umdeutung, wenn man sagt, das äusserliche Zeugniss sei ihm ein innerliches (Hth., Brn.), das objektive ein subjektives geworden (Hpt.); denn das ist doch immer nur, sobald von dem V. 9 besprochenen objektiven Gotteszeugniss die Rede sein soll, dahin zu verstehen, dass dasselbe innerlich angeeignet ist. Dass es aber durch die eigene Erfahrung bestätigt wird (Ebr., Wstc.), ist doch jedenfalls etwas ganz Anderes. Daher konnte Brn. dazu kommen, zu behaupten, das ἐν αὐτῷ, worauf doch ohne Zweifel der eigentliche Gedankenfortschritt ruht, könnte fehlen. Dstrd., der allein dies klar erkannt hat, ist, weil auch er an das V. 9 erwähnte Zeugniss denkt, dazu gekommen, schon dort das V. 11 bezeichnete Zeugniss zu finden (s. d. vor. Anm.); und Hpt., der sonst die Abschnitte V. 6–9 und 10–12 richtig sondert, verfehlt das Richtige, weil er in die christologische These, um deren Bezeugung es sich im ersteren handelt, mit den Meisten die soteriologische unmittelbar einträgt.

von Gott ausführlich reflektirt wird. Dass der Art. vor *μαρτυρίαν* steht, hat seinen Grund, genau wie Evang. 5, 34, lediglich darin, dass nicht an irgend eines, sondern an das in Rede stehende Zeugniss, d. h. das Zeugniss für die Gottessohnschaft Jesu gedacht werden soll. Aber darin liegt gerade der Gedankenfortschritt, dass der Gläubige dies Zeugniss nicht erst von Gott zu empfangen braucht, weil er es in seinem Innern hat. — *ὁ μὴ πιστεύων τῷ ϑεῷ*) Da dies den Gegensatz zu *ὁ πιστεύων εἰς τ. υἱὸν τ. ϑ.* bildet, so wird nun vollends klar, dass dieses *πιστεύειν* als die Folge der Annahme des Gotteszeugnisses in V. 9 gedacht ist, welche voraussetzt, dass man dem, der es ablegt, glaubt, d. h. ihn für wahrhaftig hält. Der nicht an den Sohn Glaubende ist also zugleich einer, der Gott den Glauben verweigert; und da man nur dessen Wort und Zeugniss nicht glaubt, den man Grund hat für einen Lügner zu erklären, so hat ein solcher Gott zu einem Lügner gemacht und macht ihn beständig dazu (Bem. das Perf.), so lange er seinem Zeugniss nicht glaubt (*ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν*, vgl. 1, 10). — *ὅτι οὐ πεπίστευκεν*) Während bei dem Partizipium *μή* stehen musste (vgl. 2, 4. 3, 10. 14. 4, 8. 20), weil es jeden bezeichnet, bei dem ein von dem Verf. gesetzter Fall eintritt, muss hier natürlich, wo eine einfache Aussage über das Subjekt des Satzes folgt, die objektive Negation stehen. Er hat Gott nicht Glauben geschenkt und schenkt ihm nicht Glauben in Beziehung auf (vgl. das *πιστεύειν εἰς τ. υἱόν*) das Zeugniss, welches (*εἰς τὴν μαρτυρίαν ἥν*) er abgelegt hat, oder, wie es mit absichtsvoller Rückkehr zu den Worten des V. 9 heisst: *μεμαρτύρηκεν ὁ ϑεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* — V. 11. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία ὅτι*) Hier ist das *αὕτη* natürlich vorwärtsweisend, wie 1, 5. Wieder aber ist nicht das Zeugniss gemeint, das Gott über seinen Sohn abgelegt hat (V. 10 b), sondern das Zeugniss, das der, welcher diesem Zeugniss Glauben geschenkt hat und an den Sohn glaubt, in seinem Innern hat (V. 10 a), wie schon Ebr. richtig erklärt. Dieses besteht darin, dass uns Gott ewiges Leben gegeben hat; denn der Apostel und seine Leser sind ja *πιστεύοντες*. Mit Nachdruck steht *ζωὴν αἰώνιον* voran, weil darauf der Hauptton liegt; denn dies ist eben der innerliche Besitz, welcher fortan in uns von der Gottessohnschaft Jesu zeugt, so dass wir keines Gotteszeugnisses mehr bedürfen. Allerdings heisst es auch von diesem Besitze, dass kein Anderer ihn uns gegeben hat, als Gott (Bem., wie erst nach dem *ἔδωκεν ἡμῖν* ebenfalls mit Nachdruck *ὁ ϑεός* am Schlusse des Satzes steht); aber damit soll nicht der

Gedanke insinuirt sein, dass durch die Verleihung dieses ewigen Lebens Gott selbst uns Zeugniss abgelegt hat (Dstrd.), wie schon der Aor. im Unterschiede von *μεμαρτύρηκεν* in V. 9 f. zeigt. Auch wäre dies ohnehin nur ein Wortspiel, durch welches der ganze Gegensatz zwischen dem Gotteszeugniss und dem der eigenen Erfahrung verwirrt würde. Inwiefern jenes gottgeschenkte ewige Leben in uns für die Gottessohnschaft Jesu zeugen kann, darüber sagt der Satz nichts aus, und eben darum muss er sich erst in der ebenfalls noch von *ὅτι* abhängigen zweiten Vershälfte vollenden. — *καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν*) Weil dieses uns von Gott geschenkte Leben in seinem Sohne begründet ist, von dem es Evang. 3, 15 heisst, dass jeder Gläubige in ihm ewiges Leben hat, darum zeugt dies ewige Leben in uns dafür, dass Jesus der Sohn Gottes sei, weil er nur als der Sohn, der uranfänglich in dem Verkehr mit dem Vater ewiges Leben hatte (1, 2), dasselbe auch uns vermitteln konnte *). Das wird ja ausdrücklich nun im Folgenden ausgeführt.

V. 12. *ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν*) Dies wird eben nicht als Folgerung aus dem Vorigen (Hth.) eingeführt, sondern als nähere Erläuterung davon, inwiefern das ewige Leben in Christo begründet ist. Wie der, welcher den Sohn leugnet, den Vater nicht hat (2, 23), so hat nur der den Sohn, der in Jesu den Sohn erkannt hat und an ihn als den Sohn Gottes glaubt. Wer ihn aber hat, der schaut in

---

*) Bei der herrschenden Vermischung dieses inneren Zeugnisses mit dem objektiven Gotteszeugniss konnte dieser Vers natürlich nur missverstanden werden. Nach Lck. ist der wesentliche praktische Inhalt der *μαρτ. τ. θ.* dieser, dass Gott uns das ewige Leben wirklich gegeben hat, welcher an sich schon höchst unklare Gedanke dann von de W. umgesetzt wird in den erst recht ganz wortwidrigen: dieses Zeugniss bewährt sich dadurch, dass etc. Nach Hth. erfährt der Gläubige das objektive Gotteszeugniss in sich als die göttliche Kraft der *ζωὴ αἰώνιος,* die schon Cal. als die Frucht desselben dachte; nach Brn. zeugt allerdings das ewige Leben für Gottes Sohn, ohne dass man aber erfährt, wie das „die Inhaltsangabe" des Gotteszeugnisses sein kann. Damit hängt zusammen, dass man gewöhnlich *καὶ αὕτη ἡ ζωή κτλ.* von *ὅτι* lostrennt (Hth., Brn.; doch auch Dstrd, Ebr.); obwohl doch *αὕτη ἡ ζωή* nicht das Leben ist, welches uranfänglich im Sohne war (Evang. 1, 4), sondern das ewige Leben, welches nach dem ersten Hemistich uns Gott geschenkt hat, weshalb Brn. unnatürlicher Weise konstruiren wollte: und dieses ist das in seinem Sohne befindliche Leben. Immer muss man dann doch, wenn der Satz nicht ganz aus dem Zusammenhange herausfallen soll, den Hauptgedanken, dass durch den Sohn, in welchem das Leben ursprünglich ist, dasselbe uns vermittelt wird, ergänzen, wie im Grunde auch Dstrd. thut. Das Richtige hat schon BCr.

ihm den Vater (Evang. 14, 9), und da dies Gottschauen allein das wahre ewige Leben ist (Evang. 17, 3), so hat er bereits das Leben. Er hat nicht etwa nur die Gewissheit des zukünftigen Lebens (Grot.), sondern, wie im Evangelium überall mit dem Glauben unmittelbar das ewige Leben gegeben ist (Evang. 5, 24. 6, 47), weil die höchste Seligkeit desselben schon mit dem Gottschauen im Diesseits beginnt, so hat er das Leben schon in der Gegenwart. — In der antithetischen Parallele (*ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*) wird nur noch ausdrücklich betont, dass es sich um das Nichthaben des Sohnes Gottes handelt, um nun durch Voranstellung des *τὴν ζωήν* vor *οὐκ ἔχει* anzudeuten, dass, eben weil man den nicht hat, in dem die volle Gottesoffenbarung vorhanden, man auch das im Gottschauen bestehende wahre Leben nicht haben kann. Das ist die natürliche Strafe für den, der Gott zum Lügner gemacht hat, indem er sein Zeugniss nicht annahm, und darum zum Glauben an den Sohn nicht gekommen ist (V. 11).

Damit ist freilich der Apostel wieder zu dem Hauptthema seiner ganzen Erörterung zurückgekehrt. Hat der Gläubige bereits das wahre Leben, so ist ja selbstverständlich mit dem Glauben die volle Heilsgewissheit gegeben, wie nach 4, 16 ff. mit dem Lieben; die höchste Entscheidung über Leben oder Nichtleben, Heil oder Verderben ist ja bereits eingetreten, wie es nach 3, 14 f. bereits bei dem, welcher liebt, der Fall ist. Das ewige Leben, das man im Glauben hat, und ohne das man nicht lieben kann, ist aber nach 2, 25 nichts Anderes, als das Bleiben im Sohne und im Vater, dem das Bleiben des Vaters in uns und damit die Geburt aus Gott folgt, welche den Glauben stark macht, alle Versuchung durch das Antichristenthum zu überwinden (V. 1. 4) und alles Lieben bewirkt (4, 7. 5, 1). So hat sich also nach allen Seiten hin bewährt, dass die Erfüllung der Gebote des Glaubens und der Liebe das Kennzeichen und die Gewähr dafür ist, dass wir uns im Heilsstande befinden (3, 23 f.), und damit der Grund unserer Heilsgewissheit.

Es folgt nun der Abschluss der Briefes, der noch einmal die Heilsgewissheit der Gläubigen auch gegenüber der unter ihnen noch vorkommenden Sünde aufrecht erhält (5, 13—20), um dann in einem warnenden Abschiedsworte auszuklingen (5, 21).

5, 13—21. Der Briefschluss*). *ταῦτα ἔγραψα*

---

*) V. 13. In der Rcpt. (KLP) ist das *τοις πιστευουσιν εις το ονομα του υιου του θεου* zu dem *υμιν* heraufgenommen und das *τοις*

ὑμῖν) kann unmöglich auf den ganzen Brief zurückweisen, wie Bng., Lck., Dstrd., Snd., Hpt., Brn., Wstc. wollen, da weder der im Folgenden angegebene Zweck mit dem 1, 4 angegebenen Zwecke die Briefes identisch ist, noch von dem Verhältniss des Glaubens zum ewigen Leben irgendwo anders die Rede war, als V. 11 f. Es ist nicht einmal richtig, dass das ταῦτα auf V. 6—12 zurückweist (de W., Hth., Rth.), da V. 6--10 mit der im Folgenden angegebenen Absicht nichts zu thun hat. — ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον) Die Absicht, es ihnen zum vollen Bewusstsein zu bringen (vgl. 2, 29), dass sie im Besitz des Lebens sind, und zwar wie das nachdrucksvoll an den Schluss gestellte Adj. sagt, wahren ewigen Lebens, kann nur erreicht werden durch das, was er V. 11 f. über die Entstehung dieses Lebens gesagt hat. Nun lag aber in den beiden letzten Versen nur indirekt, dass der Gläubige das Leben hat, sofern von dem Leben, welches im Sohne beruht und mit ihm unmittelbar gegeben ist, gesagt war, dass dies das Zeugniss für die Gottessohnschaft Jesu sei, welches der Gläubige in seinem Innern hat (V. 10). Es musste also noch ausdrücklich hinzugefügt werden, dass sie, denen der Apostel dies geschrieben und die er in das ἡμῖν V. 11 mit eingeschlossen haben wollte, eben die Gläubigen seien: τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Mit Absicht kehrt der Apostel zu dem Ausdruck in 3, 23 zurück, nur an die Stelle des πιστεύειν c. dat. das sachlich gleichbedeutende πιστ. εἰς (V. 10) setzend. Denn so gewiss ταῦτα nicht auf den ganzen

---

πιστ. hinter αιωνιον durch και ινα πιστευητε ersetzt; A (Lchm.) hat statt dieses τοις πιστ. den Nom. οι πιστευοντες. Auch haben ℵKLP αιωνιον, um es mit ζωην zu verbinden, vor εχητε gestellt. — V. 14 hat Lchm. nach A das τι weggelassen und liest also ο, τι αν. — V. 15. Lchm. schreibt nach B αν statt εαν hinter και, und mit ihm Trg. nach ABK Rcpt. ο αν st. ο εαν. Die Rcpt. hat παρ st. απ nach AKLP. — V. 16. Wunderlicher Weise hat Lchm. die Lesart der Lateiner ειδη st. ιδη aufgenommen, die nur eine Min. hat. — V. 18. Trg. schreibt mit B αλλα ο und Tsch., Trg., Wstc. lesen mit AB αυτον st. εαυτον. Aber diese Lesart ist exegetisch kaum haltbar (s. d. Ausl.), und der Ausfall des ε ist wohl ein alter Schreibfehler. — V. 20. Lchm. hat και οιδαμεν (A) st. οιδαμεν δε, während LP die Konjunktion ganz weglassen, also ebenfalls schon an dem δε Anstoss nahmen. Wenn er dagegen mit der Rcpt. γινωσκωμεν (K) liest, so könnte der Indik. wegen des damit verbundenen και εσμεν oder durch einen alten Schreibfehler eingekommen sein, da ο und ω in den besten und ältesten Kodd. verwechselt werden. Doch vgl. die Ausl. Der Art. vor ζωη αιων. (Rcpt.) hat nur Min. für sich (vgl. K: ζωη η αιων.; LP: η ζωη η αιων.). — V. 21. Die Rcpt. hat εαυτους (AKP) st. εαυτα und am Schlusse: αμην (KLP).

Brief zurückblickt, so kann doch nur hier und nicht V. 14 (de W.) oder V. 18 (Hth.) der eigentliche Briefschluss beginnen. Das liegt aber einfach daran, dass allerdings die mit 3, 7—24 eingeleitete Haupterörterung des Briefes in V. 11 f. zum vollen Abschluss gelangt ist (s. d. Schlussbemerkung zu V. 12) und darum mit der Angabe über den Zweck seiner Schlussworte der wirkliche Briefschluss beginnen kann*). Nicht ohne Bedeutung ist freilich auch, dass es sich in demselben zuerst und zunächst um den Begriff des ewigen Lebens handelt, von welchem so bedeutungsvoll der Briefeingang ausging (1, 1 f.), und in welchem der eigentliche Briefschluss ausklingt (5, 20).

V. 14 f. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν*) knüpft weder an das *πιστεύειν* (Ebr.), noch an den Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* (Dstrd., Hth., Brn.) an, sondern an die Gewissheit, im Glauben bereits das ewige Leben zu besitzen und damit im Heilsstande sich zu befinden (Hpt., wohl auch Wstc.), wie sie der Verf. besitzt und in den Lesern bewirken will, weshalb er sich im Folgenden überall mit ihnen, bei denen er voraussätzlich durch sein Schreiben seine Absicht erreicht hat, zusammenschliesst

---

*) Auffallen kann nur, dass, während in dem grundlegenden Abschnitte der Haupterörterung das Thun der Gerechtigkeit und insbesondere die Bruderliebe als das Kennzeichen der Gotteskindschaft (3, 7—17) und der Grund der Heilsgewissheit (3, 18—24) dargestellt war, und nachdem am Schlusse dieses Abschnittes sich herausgestellt hatte, dass die göttliche Forderung, deren Erfüllung die Gerechtigkeit ausmacht, ebenso auf den Glauben, wie auf die Liebe gerichtet sei (3, 23), seither immer von beiden neben einander gehandelt war, nemlich vom Glauben 4, 1—6. 5, 1—12 und von der Liebe 4, 7—13. 4, 14—21, und von beiden ganz in gleicher Weise nachgewiesen war, wie sie die der Grund der Heilsgewissheit seien. Trotzdem scheint nun die ganze Erörterung darin ihren Abschluss zu finden, dass im Glauben allein wegen des mit ihm unmittelbar gegebenen Heilsbesitzes der Grund der Heilsgewissheit liege. Das hat aber seinen Grund darin, dass sowohl 4, 1—6, als 5, 1—5 es doch nur der im Kampf mit der Irrlehre bewährte und aufrecht erhaltene Glaube ist, welcher, ganz wie die Liebe, Erzeugniss der Geburt aus Gott und darum Kennzeichen des Heilsstandes ist. Soll die Liebe dies sein, so muss zu ihr immer wieder ermahnt werden (3, 18. 4, 7. 11), da dieselbe nur in steter Bewährung sich als echte erweisen kann, während der Glaube, sobald er überhaupt da ist, genau derselbe ist, wie der im Kampf mit der Irrlehre bewährte, und daher unmittelbar den Heilsbesitz mit sich bringt, bei dem es keiner Begründung der Heilsgewissheit mehr bedarf. Es ist von selbst klar, wie nahe hier Joh. der Gedankenreihe kommt, welche den Apostel Paulus zu der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben führte; aber vollzogen hat er seine Schlussfolgerungen eben nicht.

(Bem. die 1. Pers. Plur.). Nur mit dieser Gewissheit ist die Zuversicht verbunden, die wir schon jetzt im Verkehr mit Gott haben (3, 21), und über das Wesen dieser Zuversicht will das vorausweisende αὕτη (vgl. V. 11) etwas aussagen. Der Apostel findet dasselbe auch hier in der Gebetserhörung, sofern nur in ihr diese Zuversicht als eine wohlbegründete stets unmittelbar erfahren wird (vgl. 3, 22). Insofern kann er das Wesen der auf jener Gewissheit ruhenden Zuversicht direkt dahin bestimmen (ὅτι), dass, wenn wir irgend etwas erbitten, er uns erhört. Das ἐάν τι αἰτώμεθα ist also genau dasselbe, wie das ὃ ἐὰν αἰτῶμεν 3, 22 und soll auch durch das κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (vgl. 2, 17) nicht eingeschränkt werden. Dieser Zusatz spricht nur die selbstverständliche Voraussetzung aus, dass der, welcher im Glauben das ewige Leben hat, den Willen Gottes in Allem, also auch beim Beten kennt und thut, wie ja 3, 22 das Thun seiner Gebote die Voraussetzung der in der Gebetserhörung erprobten Heilsgewissheit ist. In der Sache ist das dem Willen Gottes gemässe Beten natürlich eben das in der freudigen Zuversicht zu Gott geübte. — ἀκούει ἡμῶν) bezeichnet natürlich nicht das blosse Hören als solches, sondern, wie 4, 5 f., das empfängliche, das also beim Hören des Gebetes das Erhören einschliesst (Evang. 9, 31. 11, 41 f.) *). — V. 15. καὶ ἐὰν οἴδαμεν) Da hiermit

---

*) Die eigenthümliche Art, wie der Apostel das Wesen der Zuversicht in die Gebetserhörung setzt, hat Lck., Ebr. verleitet, zu ergänzen, die παῤῥησ. bestehe in der Zuversicht, dass Gott uns hört, was Dstrd., Hth. zwar mit Recht ablehnen, ohne aber die Eigenthümlichkeit des Ausdruckes wirklich zu erklären. Nach Hpt. ist durch diese prägnante Zusammenstellung nur der unauflösliche Zusammenhang zwischen der Gebetsfreudigkeit und dem Hören Gottes ausgedrückt, nach Wstc., dass die Zuversicht eine Erfahrung ist. Aber es bleibt doch unbestreitbar, dass die Zuversicht zu Gott zunächst nur in der Gebetsfreudigkeit bestehen kann. Wenn der Apostel dennoch die Erhörung dieses Gebetes nennt, so will er damit andeuten, dass nur die in dieser Erhörung stets sich erprobende Gebetsfreudigkeit das Charakteristikum des im Glauben seines Heilsstandes gewiss Gewordenen ist. Natürlich ist die παῤῥησία nicht (gegen de W.), auch nicht zugleich (Wstc.) die 2, 28. 4, 17 genannte, mit der man dem Endgerichte entgegensieht. Das πρὸς αὐτόν geht nicht auf Christum (Rth.), sondern auf τοῦ θεοῦ am Schlusse von V. 13, was freilich nur möglich ist, wenn man das ewige Leben richtig von dem seligen Schauen Gottes in seinem Sohne fasst. Der Rückweis auf V. 11 (Hth.) genügt zur Erklärung gar nicht, geschweige denn die willkürliche Einschiebung des Begriffes der Gotteskindschaft (Brn.). In dem κατὰ τὸ θέλ. αὐτ. liegt keinerlei Reflexion auf einen bestimmten Inhalt des Gebetes (Lck.), am wenigsten auf den Gedanken des V. 16 (gegen Hpt., der durchaus willkürlich alles hier vom Gebet Gesagte auf die

offenbar das in V. 14 Gesagte aufgenommen werden soll, so ist klar, dass die παῤῥησία (soweit sie im Gebete sich zeigt) eigentlich in der Gewissheit besteht, dass Gott uns hört, was irgend wir bitten (ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα), dass, wenn dort also das Wesen der Zuversicht unmittelbar in die Gebetserhörung gesetzt zu sein schien, damit nur gemeint war, dass die wahre Zuversicht eine solche ist, in und mit welcher diese Erhörung unmittelbar gesetzt ist. Nur so begreift sich ja der sonst immer tautologisch bleibende Nachsatz; denn dass mit der Erhörung die Gewährung gegeben ist, versteht sich doch völlig von selbst, da beides ja nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind. Aber darin besteht allerdings die wahre Zuversicht zu Gott, dass wir wissen, wie wir kraft des Bewusstseins der Gebetserhörung das Erbetene stets unmittelbar haben. Daher steht das ἔχομεν mit Nachdruck voran, das also keinesfalls zum Ausdruck der gewissen Zukunft (Grot., de W.) oder der konstanten Regel (Lck.) abgeschwächt werden darf, sondern wirklich sagt, dass wir es bereits besitzen, weil eben mit unserem Gebete unmittelbar die Erhörung verbunden war (vgl. Evang. 11, 42), und es uns also bereits gegeben ist. Darum auch der Ausdruck τὰ αἰτήματα, der durch ἃ ᾐτήκαμεν erläutert wird, also ausdrücklich den Inhalt der Bitte als das von uns Erbetene bezeichnet. Das Erbetene ist aber doch immer das uns Mangelnde, da wir es ja nur erbitten, weil wir es noch nicht haben; und das Akumen der Rede liegt gerade darin, dass in der wahren Zuversicht zu Gott das Nichthaben durch das Gebet sich unmittelbar in das Haben verwandelt. Dieses Haben ist natürlich zunächst ein innerliches, aber, wie in der Hoffnung das Erhoffte stets bereits als sicherer Besitz gedacht wird, trotzdem ein solches, in dem wir uns des Erbetenen bereits als sicheren Besitzes erfreuen (vgl. Hpt.). So dient dieser Vers offenbar dazu, den scheinbaren Widerspruch, der in der Identifizirung der Zuversicht mit der Erhörung lag, zu lösen; denn wo jene im Gebete vorhanden ist, da ist kraft dieser, sobald sie in unserem Bewusstsein feststeht, immer zugleich gegeben, dass wir unmittelbar mit dem Gebete das Gebetene zu besitzen gewiss sind. Dann empfiehlt es sich aber allerdings, das ἀπ' αὐτοῦ nicht mit dem zunächst

---

Fürbitte für die Brüder bezieht). Freilich kann auch in dem Med. im Unterschiede von dem Akt. nicht die Bezogenheit des Gebetes auf den Betenden liegen (Wstc.), da im Evang. das Med. 15, 7. 16, 26 ohne jede ersichtliche Bedeutung mit dem Akt. wechselt, und da dieses ja V. 15 unmittelbar in derselben Beziehung auf das Med. folgt.

stehenden ἠτήκαμεν (Dstrd.. Hth., Brn.), sondern mit ἔχομεν zu verbinden (Wstc.). Vgl. 2, 20. 27. 3, 22 *).

V. 16 f. Erst hier wird ganz klar, warum der Apostel noch einmal auf die Bewährung der Heilsgewissheit in der Gebetserhörung zu sprechen kam. Das Einzige, was ja in Wahrheit die Heilsgewissheit erschüttern kann, ist das auch beim Christen immer noch thatsächlich vorkommende Sündigen (vgl. 1, 8). Zwar wenn er diese Sünde bekennt, wird dieselbe ja immer wieder getilgt (1, 9) auf Grund der fortdauernden Fürbitte unseres Versöhners (2, 1 f.); aber wenn er sie nicht erkennt und somit in der Finsterniss wandelt (1, 6), so ist er ja nicht mehr im Heilsstande, kann also auch nicht auf die Erhörlichkeit des Gebetes verwiesen werden, die nur die Folge des im Glauben besessenen Lebens ist (vgl. V. 13 f.). Gehört er aber noch der Christengemeinde an, so ist diese es oder vielmehr jeder Einzelne in ihr, der kraft jener mit der Heilsgewissheit verbundenen Gewissheit der Gebetserhörung die eingetretene Störung hinwegschaffen und ihm so wieder zur Heilsgewissheit verhelfen kann. Nicht die Grenze, die der Kraft des Gebetes gesteckt ist (Ebr.), soll dargelegt werden; denn diese kommt nur zur Sprache, um die Verheissung, die der Fürbitte gegeben ist, nicht zweifelhaft zu machen dadurch, dass sie in einem gewissen

---

*) Man könnte versucht sein, geradezu den ganzen V. 15 noch von dem ὅτι in V. 14 abhängig zu denken, so dass die eigentliche Erklärung der παῤῥησία, worauf das αὕτη hinweist, in dem οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν liegt und alles Vorangehende nur Vorbereitung darauf ist. Damit fiele jene auffällige Identifizirung der Zuversicht mit der Gebetserhörung von selbst fort. Aber für den schlichten Satzbau unseres Verf. wäre jene Konstruktion immer etwas schwerfällig; und sachlich erreicht man denselben Zweck, wenn man nur richtig in V. 15 die Erläuterung jener Aussage des V. 14 sieht, was die Ausleger übersehen. Die Verbindung des ἐάν c. indic. hat schwerlich eine besondere Bedeutung (wie Wstc. sie sehr künstlich herauszubringen sucht), sondern kann nur aus einer Gleichgültigkeit gegen die grammatisch präzise Ausdrucksweise erklärt werden (vgl. Buttm., Gramm. des neutestamentl. Sprachgebr. S. 192), die hier ihren Grund darin hat, dass die Korrespondenz mit dem folgenden οἴδαμεν noch handgreiflicher hervortreten sollte. Wenn man sagt, es sollte dies Wissen als unzweifelhaft bei den Gläubigen vorausgesetzt werden (Dstrd., Hth.), so ist ja damit eben nicht erklärt, woher der Verf. ἐάν und nicht εἰ schrieb. Der Gedanke daran, dass Gott das Erbetene nicht immer in der Form giebt, in der wir es erbeten haben (Hth.), obwohl unzweifelhaft richtig (vgl. Mtth. 7, 9 ff.), oder dass er es nicht sofort thatsächlich giebt (Wstc.), wir also auf die Gewährung warten müssen, gehört gar nicht hierher, wo alles Gewicht auf dem ideellen Besitz des Erbetenen liegt.

Falle unwirksam bleiben müsste. — *ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα*) Es wird also, wie so oft in unserem Brief von 1, 6 ab, der objektiv mögliche Fall gesetzt, dass einer, d. h. ein Glied der Christengemeinde seinen Bruder sündigen sieht. Hier schliesst die ganze Tendenz dieser Erörterung, wie der Ausdruck jede Möglichkeit aus, an den Nächsten überhaupt (Cal.) oder auch nur an Nichtchristen mit (Ebr.) zu denken. Der Bruder des *τις* kann nur, wie dieser selbst, ein Glied der Christengemeinde sein. Aber dass nicht darauf reflektirt wird, was der Sündige selbst zu thun hat, sondern was der, welcher ihn sündigen sieht, thun wird, weist bereits klar darauf hin, dass ein Fall gedacht ist, wo der Sündigende selbst seine Sünde nicht erkennt und also nicht zugänglich ist für die Mahnung, was er etwa in diesem Falle zu thun hat. Dass das *ἁμαρτάνειν ἁμαρτίαν* nachdrucksvoller ist als *ποιεῖν ἁμαρτίαν* (vgl. Hth., Brn., Wstc.), kommt hier schwerlich in Betracht. Die Hauptsache ist das *ἁμαρτάνοντα*; dass dazu hinzugefügt wird *ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον*, deutet bereits auf den Ausnahmefall hin, für den diese ganze Erörterung nicht gilt. Die subjektive Negation aber musste stehen, weil es sich von vornherein nur um den Fall handelt, wo nach dem Urtheil des *τις* die Sünde des sündigenden Bruders keine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* ist, d. h. nach der Analogie Evang. 11, 4 keine Sünde, die endgültig zum Tode führt. Auch darum kann nur von einem christlichen Bruder die Rede sein, welcher im Glauben das Leben empfangen hat (V. 11 f.), also aus dem Tode, in dem sich der natürliche Mensch von vornherein befindet, ins Leben übergegangen ist (3, 14). An sich führt ja jede Sünde zum Tode (vgl. Evang. 8, 21); aber schon Evang. 8, 24 zeigt, dass dies doch nur der Fall ist, wenn einer nicht zum Glauben gelangt, wie ja auch nach 1, 9 der im Lichte der Gottesoffenbarung durch Christum Wandelnde immer wieder Vergebung der Sünde findet. Giebt es also eine Sünde, die endgültig zum Tode führt, so kann dieselbe nur in dem völligen Abfall vom Glauben bestehen, wie er das Ausscheiden der Antichristen aus der Gemeinde verursacht hat (2, 19) *). Darum redet der Apostel nur von

---

*) Der Apostel knüpft also an die alttestamentliche Unterscheidung der Sünden, die noch auf Grund der Opfersühne vergeben werden konnten, von der Todsünde (Num. 18, 22) an, die unabwendbare Todesstrafe nur Folge hatte (vgl. Hebr. 10, 28). Aber selbstverständlich denkt er zicht an die Todesstrafe, da ja der leibliche Tod für den, welcher durch den Glauben zum Leben gekommen ist, alle Bedeutung ver-

dem Falle, wo der sündigende Bruder nach seinem Urtheil nicht die Todsünde begangen hat, also im Grunde noch am Glauben festhält, wie schwach oder getrübt derselbe auch sei; und setzt es als selbstverständlich voraus, dass der τις, von der Bruderliebe getrieben, für ihn bitten wird (αἰτήσει). Es ist ebenso unzulässig, dem τις hier ein anderes Subjekt (Nndr., Ew.: die Gemeinde), wie dem Futurum den Imperativ unterzuschieben (Ebr.), da ja unmittelbar damit sich ein zweites Futurum verbindet, welches die Verheissung des Erfolges solcher Fürbitte enthält: καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν. Hier als Subjekt Gott zu denken (Grot., Lck., Snd., Erdm., Wstc.), ist ganz willkürlich, wie man diese Unterschiebung auch motivire. Es hat so wenig, wie Jac. 5, 20, irgend eine Schwierigkeit, dass der Betende selbst, der ja der Erlangung des Erbetenen unmittelbar gewiss ist (V. 15), dem sündigenden Bruder vermittelt, was auf seine Fürbitte hin Gott an

---

loren hat (Evang. 11, 25 f.), und da der, welcher durch die Verweigerung des Glaubens sich selbst vom Leben ausgeschlossen hat, dem Gerichte bereits verfallen ist (Evang. 3, 18. 36). An dieser Entscheidung kann auch das Endgericht nichts ändern, da nur, wer hier das ewige Leben im Glauben erlangt hat, am letzten Tage auferweckt wird (Evang. 6, 40), während die, welche das Böse gethan haben, nur zur Gerichtsauferstehung aus ihren Gräbern hervorgehen (Evang. 5, 29). Wie aber alles Gutesthun, alle Erfüllung der göttlichen Gebote die nothwendige Folge ist des Gezeugtseins aus Gott (2, 29), des Bleibens Gottes in uns und unseres Bleibens in ihm (3, 24), des Erkennens Gottes in Christo (2, 3) und des Bleibens in Christo (3, 6), so kann ja das Bösesthun nur da im Endgerichte noch vorhanden sein, wo es zu dem Allen nicht gekommen ist, weil es an der Grundvoraussetzung davon, dem Glauben, fehlt. Die Todsünde kann daher nie in irgend einer einzelnen, wenn auch noch so schweren Uebertretung göttlicher Gebote bestehen, sondern nur in der definitiven Glaubensverweigerung. Dass eine solche auch bei Nichtchristen eintreten kann, versteht sich von selbst; aber hier ist nur von der Sünde des christlichen Bruders die Rede, welche darum nur als Abfall vom Glauben gedacht sein kann. Von einer Sünde, die obrigkeitlich mit dem Tode bestraft wird, die Gott mit tödtlicher Krankheit oder plötzlichem Tode bestraft, oder welche die Kirche mit Exkommunikation bedroht, woran Aeltere dachten, ist hiernach selbstverständlich nicht die Rede. Aber alle dogmatisirenden Betrachtungen der Ausleger, die vielfach (vgl. Clv., Bez., Cal., Snd.) von Mtth. 12, 32 ausgehen, sind hier ebenso irreführend als unnöthig, wo der Gedankenzusammenhang der johanneischen Anschauung so klar vor Augen liegt. Nicht die antichristliche Leugnung, dass Jesus der Christ sei (Dstrd., vgl. Ew.), ist die Todsünde; und ebenso unrichtig ist, dass der Abfall von Christo (vgl. Lck., de W., Hpt., Rth., auch Ebr.) sich in sündlicher Lebensführung bekunden müsse (Hth., Brn.), um sichtbar zu werden, zumal das Folgende zeigt, dass die Erkennbarkeit der Todsünde keineswegs eine unbedingte ist.

ihm thut. Wie sich freilich diese Gnadenwirkung Gottes an ihm vollzieht, ist nicht angedeutet; gewiss ist nur, dass nicht an neue Lebenskräftigung (Hth., Ebr.) gedacht ist, da der sündigende Bruder das Leben überhaupt nicht mehr hat. Gegeben aber kann es ihm auf keinem anderen Wege werden, als auf dem es überhaupt entsteht. So gewiss es zu einem Sündigen, für das er nicht von selbst auf dem gewiesenen Wege (vgl. 1, 9) Vergebung sucht, bei ihm nur hat kommen können, weil die Grundvoraussetzungen des Christenlebens (vgl. die vor. Anm.) bei ihm nicht in vollem Sinne vorhanden sind, so gewiss kann nur eine Stärkung des Glaubens, der ihn im Lichte der vollen Gottesoffenbarung seine Sünde und den Weg zum Heil erkennen lehrt, ihm das verlorene Leben wiedergeben. — *τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον*) Die pluralische Apposition zu dem Sing. *αὐτῷ* hat immer etwas Inkorrektes; ohne ausreichendes Gefühl für sprachliche Korrektheit wählt der Apostel den Plural, um den Gedanken dahin zu verallgemeinern, dass überhaupt nur bei solchen, die nicht zum Tode sündigen oder bei denen der Fall eintritt, dass sie nicht zum Tode sündigen (daher das *μή*), jener Erfolg stattfinden kann. Dieser Zusatz wäre aber völlig zwecklos, weil rein tautologisch, wenn damit nicht angedeutet sein soll, dass der Einzelne in seinem Urtheil sich irren kann, dass also auch da, wo er meinte für einen Bruder zu beten, der nicht zum Tode gesündigt habe, der verheissene Erfolg nicht eintreten kann, weil derselbe trotz seiner besseren Meinung doch in der That zum Tode gesündigt hatte, also bereits völlig vom Glauben abgefallen war. Eben darum hebt der Verf. noch einmal hervor, dass es eine Sünde zum Tode giebt (*ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον*), von der er nicht rede. Die Wortstellung erlaubt natürlich weder das *οὐ*, noch das *περὶ ἐκείνης* (Wstc.) statt mit *λέγω* mit dem *ἵνα ἐρωτήσῃ* zu verbinden. Es kann daher nicht von einem Verbot der Fürbitte für eine Todsünde (Clv., Bez., Bng., Snd.) die Rede sein, in welchem Falle ja selbstverständlich *μή* stehen müsste, ebenso wenig freilich von einer Gestattung derselben (Nndr.). Der Verf. sagt nichts Anderes, als dass, was er von der Fürbitte für den sündigenden Bruder gesagt, sich nicht auf die Todsünde beziehe. Dass man bitten solle (*ἵνα*, vgl. 3, 11. 23. 4, 21), hatte er nun freilich, genau genommen, auch von den übrigen Sünden nicht gesagt; aber es lag doch in der Verheissung, die er solchem Bitten gegeben, immer eine indirekte Aufforderung dazu. Mit dieser fällt natürlich auch jene fort; und das ist eben der Grund, weshalb er nicht zum Bitten dafür aufgefordert hat. Denn

je verderblicher diese Sünde ist, desto dringlicher würde er ja zur Fürbitte für sie auffordern, wenn nicht dieselbe schlechterdings aussichtslos wäre. Das ist aber nur möglich, wenn der Apostel, wie der Hebräerbrief (6, 4 ff.), den Abfall vom Glauben für unwiderruflich hält, weil mit ihm der Zustand der Verstocktheit eingetreten ist, welcher für alles göttliche Gnadenwirken unzugänglich macht. Dann kann auch nicht von einer indirekten Abmahnung die Rede sein (Hth., Brn.); denn ein so deutlich als unerhörlich bezeichnetes Gebet zu thun, wird Niemand sich gedrungen fühlen *). Auch das auf das grammatisch zunächst stehende Subjekt bezogene *ἐκείνης* zeigt, dass dem Briefschreiber die Sünde, die nicht zum Tode führt, das Hauptsubjekt ist, von dem er handelt, und nicht die Todsünde, die hier als der in seinem Gedankengange entferntere, nur nebensächlich herangezogene Begriff erscheint. — V. 17 zeigt vollends, dass nicht die Besprechung dieses Ausnahmefalles der eigentliche Zweck der ganzen Erörterung ist. Denn sicher nicht, um vor der Gleichgültigkeit gegen die Vergehungen des Christen zu warnen (Hth.), sondern um zu zeigen, wie weiten Spielraum immer noch die Fürbitte für den sündigen Bruder behalte trotz dieses Ausnahmefalles (vgl. Hpt., Wstc.), kehrt der Apostel noch einmal zu der Sünde zurück, die nicht zum Tode führt. — *πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία*) bestimmt den Umfang der Sünde, wie 3, 4 ihr Wesen. Alles, was im Gegensatze steht zu dem normalen gottwohlgefälligen Wesen (2, 29.

---

*) Da *ἐρωτᾶν* eigentlich: fragen heisst, also mehr die Anfrage bezeichnet, ob das Gewünschte nicht geschehen dürfte, so könnte hier durch den Wechsel der Verba angedeutet sein, dass der Apostel selbst nicht von einer schüchternen Anfrage rede in Betreff der Todsünde. Wenn man dagegen daran erinnert, dass im Evang. nur das Gebet Jesu zu seinem Vater mit *ἐρωτᾶν* bezeichnet werde (14, 16. 26, 26 u. öfter), und ein solches Gebet, das sich dem Anderen gleichstellt, schon an sich für den Menschen Gott gegenüber unziemlich wäre, also in dem Ausdruck selbst eine Abmahnung liege (Dstrd., Brn.), so ist das in jeder Weise schief. Denn weder stellt sich Jesus im Gebete dem Vater gleich, noch schliesst das *ἐρωτᾶν* eine Gleichstellung mit dem, den man bittet, ein (vgl. Evang. 19, 31. 38); weder kann das *αἰτεῖν*, das ja auch geradezu: fordern heisst, eine species humilior des Gebetes sein (Bng.) und eine Unterordnung involviren, noch läge in der Abmahnung von einer falschen Art des Bittens eine Abmahnung vom Gebete überhaupt. Wstc. schliesst aus obigem Gebrauche vielmehr, dass ein Gebet des Bruders für den Bruder zum gemeinsamen Vater gemeint sei. Alle Versuche, die inkorrekte Apposition zu rechtfertigen, sind vergeblich; denn das *αὐτῷ* ist eben nicht kollektivisch (Lck., Dstrd., vgl. Ersm.), sondern geht auf den im Vordersatz genannten sündigenden Bruder.

3, 7), ist *ἀδικία* (1, 9); und da alles dieses unter den Begriff der Sünde fällt, so sind der Fälle unzählig viel, wo man den Bruder sündigen sieht. Unter ihnen aber giebt es Fälle genug, wo die Sünde eine Sünde ist, die nicht zum Tode führt, und wo also alles V. 16 Gesagte seine Geltung hat. Es ist aber darum keineswegs nöthig, das *καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον* adversativ zu fassen (Ebr.) oder gar mit Parenthesirung alles dazwischen Stehenden an *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* V. 16 anzuschliessen (Hpt.). Hier, wo es auf eine ganz objektive Bezeichnung dieser Art von Sünde ankam, musste natürlich *οὐ* stehen.

V. 18 ff. *οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει*) Wenn der vorige Vers andeuten wollte, wie oft es vorkommen könne, dass man den Bruder sündigen sehe, so lag es nahe, hervorzuheben, dass freilich bei dem wahren Christen dieser Fall überhaupt nicht eintrete; auch hier nicht, um der Gleichgültigkeit gegen die Sünde vorzubeugen (Bng., Wstc.), sondern um der empirischen Gestalt des Christenlebens gegenüber das normale Wesen desselben zu verwahren, von dessen Betrachtung alle Erörterungen des Briefes ausgehen. Wir wissen, dass jeder, dessen Gezeugtsein aus Gott dauernd sein Wesen bestimmt, nicht sündigt (vgl. 3, 9). Da das Subjekt wechselt und da der mit *ἀλλά* eingeführte Gegensatz sachlich den Grund der im Vorigen ausgesprochenen Gewissheit enthält, ist der folgende Satz nicht mehr von *ὅτι* abhängig. — *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ*) weist auf die grundlegende Thatsache der Zeugung aus Gott hin und zeigt, wie klar der Apostel die Bedeutung des Perf. und Aor. unterscheidet. Wer einmal aus Gott gezeugt ist, bewahrt sich selbst (*τηρεῖ ἑαυτόν*), erhält in Kraft der göttlichen Gnadenwirkung das durch jene Zeugung entstandene Wesen aufrecht gegen jede Alterirung durch eine von aussen her kommende, ihm feindselige Macht und wird so ein *γεγεννημένος*. Welches jene feindselige Macht ist, sagt das *καὶ ὁ πονηρός* (vgl. 2, 13). Der Teufel rührt ihn nicht an (*οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*). Jedes solches, auch noch so leise, Anrühren würde, weil der Teufel die gottfeindliche Macht ist, irgendwie sein wahres Wesen alteriren; nur wenn dasselbe durch die gottesmächtige Selbsterhaltung des Gottgezeugten gänzlich ausgeschlossen ist, wird er nicht sündigen*). — V. 19. Das asyndetisch

---

*) Bei dem engen Anschluss dieses Verses an V. 17, der freilich gänzlich verkannt wird, wenn man in ihm den Grund der Gebetszuversicht V. 14 findet (Lck.), ist es unmöglich, hier den eigentlichen

anhebende οἴδαμεν ὅτι nimmt gewissermassen das οἴδαμεν ὅτι aus V. 18 auf. Was dort in Form einer allgemeinen Betrachtung gesagt war, soll nun auf die Glieder der Christengemeinde angewandt werden (vgl. Lck.); daher bedurfte es auch nicht eines betonten ἡμεῖς, da ja selbstverständlich schon V. 18 an keinen Anderen gedacht ist. Vielmehr wird der Hauptbegriff aus V. 18 aufgenommen in dem ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν, das der Apostel den Lesern schon 4, 4 zusprach. Die Herkunft aus Gott ist ja die natürliche Folge der Zeugung aus Gott, wenn der Ausdruck auch nicht mit der Prägnanz die Fortdauer der in ihr erfahrenen Gotteswirkung betont, wie das γεγεννημένος. Es liegt darin also, dass in der ihre Herkunft aus Gott habenden Gemeinschaft, welcher der Verf. und die Leser angehören, das Sündigen, von dem V. 16 die Rede war, eigentlich überhaupt nicht vorkommen sollte. Wenn sich daran mit καί eine Aussage über die Welt reiht, so kann die Pointe des Gedankens nicht in dem Gegensatze der Welt und der Gläubigen liegen (gegen Hth.), weil dann dieselbe entweder durch ein betontes ἡμεῖς oder durch die Adversativpartikel ausgedrückt sein müsste. Es entspricht nur die zweite Vershälfte der zweiten Hälfte von V. 18, indem nun wieder in concreto von der gottfeindlichen Welt in ihrer Gesammtheit (ὁ κόσμος ὅλος, wie 2, 2, nur mit nachgestelltem Adjektiv), die den Gegensatz zur Gemeinde bildet, d. h. von allen einzelnen Gliedern derselben das entgegengesetzte Verhältniss zum Teufel aus-

---

Briefschluss beginnen zu lassen, der durch das dreifache οἴδαμεν markirt sein soll (Hth., Ebr.). Dass οἴδαμεν auf das im Briefe Ausgeführte zurückweise (Ebr.), ist unrichtig. Natürlich ist es auch hier ebenso willkürlich, bei οὐχ ἁμαρτάνει zu ergänzen: πρὸς θάνατον (Rth. nach Bez. und Aelteren), wie dem Gedanken die Spitze abzubrechen, indem man ein „nicht oft“ einschaltet (de W.) oder ihn auf das bezieht, was der Christ am Ziele seiner Entwickelung ist (Hpt.). Durchaus unzulässig ist es, nach ἑαυτόν ein ἁγνόν zu ergänzen (Lck., de W.) oder τηρεῖν ἑαυτόν im Sinne des Medium zu nehmen (Ebr.: auf der Hut sein, sich in Acht nehmen). Auch heisst es nicht, dass der Satan ihn nicht anrühren darf, weil Gott es nicht duldet (Ebr.), sondern dass wegen seiner Selbstbewahrung auch nicht das leiseste Anrühren dem Teufel gelingt, wenn auch auf die Versuchungen, welche die Ausleger hier vorbehalten (Dstrd., Hth.), nicht gerade reflektirt wird. Wollte man αὐτόν lesen, so könnte man freilich nicht ὁ γεννηθεὶς ἐκ τ. θεοῦ von Christo verstehen (Wstc.), von dem aus guten Gründen dies γεγεννῆσθαι bei Johannes nie ausgesagt wird, sondern müsste den Ausdruck direkt auf die Thatsache der Zeugung aus Gott beziehen, die den, welcher sie erlebt hat, bewahrt; aber dieser immer etwas künstlichen Aushülfe bedarf es aus textkrit. Gründen kaum (s. d. textkrit. Anm.).

gesagt wird, wie von den Gottgezeugten in V. 18. Schon darum kann nicht daran gedacht werden, das ἐν τῷ πονηρῷ neutrisch zu fassen (Erdm., Rth. nach Aelteren). Wenn der Teufel jene nicht anrührt, so kommt bei der Welt ein solches Anrühren gar nicht erst in Frage. Sie, die ganz und gar an ihn hingegeben ist, wie der Christ an Christum oder Gott, wenn er in ihm sein dauerndes Lebenselement hat (2, 24), kann natürlich nur stets und in Allem von ihm bestimmt werden. Der Ausdruck ist bereits durch das εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ bestimmt, das V. 20 von den Christen ausgesagt werden soll; nur dass das κεῖται noch stärker die völlige Passivität ausdrückt, mit welcher sie seiner Macht dahingegeben ist und bleibt (vgl. Hth., Brn.). Der ganze Satz ist natürlich nicht mehr von ὅτι abhängig (Hpt.), sondern durchaus selbstständig, wie die zweite Vershälfte von V. 18. — V. 20. οἴδαμεν δέ) kann keinen Gegensatz zum Vorigen bilden (de W., Hth.), da eine Aussage über das christliche Bewusstsein keinen Gegensatz bildet zu dem von dem thatsächlichen Zustande der Welt Gesagten. Die Anwendung des V. 18 Gesagten auf die Christengemeinde in V. 19 scheint einen Widerspruch zu involviren mit dem V. 16 f. erörterten Falle. Es bedarf daher einer näheren Bestimmung darüber, inwiefern die Christen trotzdem ihrer göttlichen Herkunft gewiss sein können (vgl. Hpt.), und diese wird, wie so oft, mit δέ nachgebracht. Hier wird also vollends klar, dass die drei οἴδαμεν keineswegs parallel stehen und also auch nicht drei Schlusssätze enthalten können, in welche der Apostel den Briefinhalt abschliessend zusammenfasst (vgl. die Anm. zu V. 18). Erst hier vielmehr geht der Verfasser noch einmal auf die letzten Gründe der christlichen Heilsgewissheit zurück und darum zunächst auf die geschichtliche Thatsache, die freilich nur der Gläubige anerkennt und bekennt: ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει. Dass der ewige gottgleiche Sohn in einer geschichtlichen Erscheinung als der bleibende Mittler der vollen Gottesoffenbarung da steht unter uns, das ist dem Apostel die Grundthatsache, auf der sein Glaube fusst. Denn trotz der Proteste der Neueren gegen Bng. bleibt es doch dabei, dass ἥκει (Evang. 8, 42) nicht soviel ist, wie ἐφανερώθη (Dstrd., Brn.), und nicht auf eine Thatsache der Vergangenheit, wie die Menschwerdung, geht (Hth.); sondern dass es ganz im perfektischen Sinne das Gekommensein als eine in ihrem Erfolge fortdauernde Thatsache bezeichnet. Der in Jesu erschienene Gottessohn ist ja für den Glauben immer noch da als der, in welchem die volle Gottesoffenbarung geschaut

wird. Daher schliesst sich daran auch ausdrücklich im Perf. das *καὶ δέδωκεν ἡμῖν* an, weil das mit diesem Dasein des Sohnes Gottes gegebene Geschenk ebenfalls ein dauerndes ist. Dies Geschenk wird aber bezeichnet als ein Erkenntnissvermögen (*διάνοιαν*), wie es die Menschheit vor ihm schlechthin nicht besass und nach 4, 12 nicht besitzen konnte. Es handelt sich nemlich um ein Vermögen zur Erkenntniss (*ἵνα γινώσκομεν*) Gottes, der hier, weil dem Verf. bereits die Warnung vor den Idolen vorschwebt, mit welcher er den Brief schliessen will (V. 21), als der Wahrhaftige (*τὸν ἀληθινόν*) bezeichnet wird. Dass dabei an den wahrhaftigen Gott zu denken ist (Evang. 17, 3), versteht sich von selbst, da der Sohn Gottes nur über das Wesen Gottes Aufschluss geben kann (vgl. Evang. 1, 18). Aber freilich handelt es sich nicht um irgend welche Vorstellungen von Gott, wie sie sich der Mensch kraft des natürlichen Erkenntnissvermögens ja immerhin selbst bilden kann; denn das sind doch immer nur Wahngebilde von Gott. Den Wahrhaftigen, d. h. Gott, wie er dem Wesen Gottes allein wirklich und vollkommen entspricht, vermag man nur in dem geschichtlich erschienenen Sohne Gottes zu erkennen *). — *καὶ ἐσμὲν ἐν*

---

*) Eine seltsame Umkehrung war es, wenn Bng. als Subjekt von *δέδωκεν* Gott dachte und den *ἀληθινός* von Christo verstand. Die Bedeutung von *διάνοια* wird von den Neueren meist richtig gefasst. Es bezeichnet nicht die Einsicht selbst (Lck., de W.), sondern ursprünglich die erkennende, die Sache geistig durchschauende Thätigkeit. Hier aber kann man dabei nicht stehen bleiben (gegen Plus.), da diese Thätigkeit nicht verliehen, sondern nur ausgeübt werden kann. Es handelt sich also um das Vermögen zur Ausübung derselben, nur nicht speziell um das Unterscheidungsvermögen zwischen Gott und den Idolen (Hpt.). Aber man darf auch nicht die Uebersetzung: erkennender Sinn (Hth.), geistlicher Sinn (Brn.) oder Sinn überhaupt (Lth.) vorziehen, wodurch die Vorstellung entsteht, als handle es sich um die Herstellung einer subjektiven Fähigkeit in uns (vgl. bes. Dstrd.), während doch durch das Gekommensein des Sohnes Gottes zunächst nur die objektive Möglichkeit der Gotteserkenntniss hergestellt wird. Aus der richtigen Auffassung von *διάνοια* ergiebt sich auch die korrekte Fassung des *ἵνα*. Als Finalpartikel könnte dasselbe nur von *δέδωκεν* abhängen, was schon darum unmöglich ist, weil das sonst ganz unbestimmte *διάνοια* nothwendig einer Erläuterung bedarf. Insofern ist das *ἵνα* auch hier reine Einführung eines Expositionssatzes (vgl. 5, 3), nur dass es im Wesen der richtig verstandenen *διάνοια* liegt, dass, um ihr Wesen zu bestimmen, das Ziel derselben genannt werden muss. Dass in solchem Falle Joh. wohl *ἵνα* inkorrekt mit Ind. Praes. konstruiren konnte, ist nach V. 15 (*ἐὰν οἴδαμεν*) gewiss nicht unmöglich. Freilich findet sich diese Verbindung Evang. 6, 29 nicht, wenn sie auch Evang. 17, 3 wenigstens stark bezeugt ist; und die Möglichkeit eines alten Schreibfehlers ist nicht ausgeschlossen (s. d. textkrit. Anm.).

τῷ ἀληθινῷ) Wieder löst sich die Konstruktion auf, wie V. 18 und V. 19, und es folgt ein durchaus selbstständiger, nicht mehr von ὅτι abhängiger Satz; denn neben die dem Christen unbedingt gewiss gewordene grundlegende Heilsthatsache tritt die Thatsache der unmittelbaren christlichen Erfahrung. Das kann aber nicht das Sein in Gott sein, von dem es keine unmittelbare Erfahrung giebt, da ja immer wieder im Briefe Erkennungszeichen dafür angegeben werden (2, 5. 3, 24. 4, 13. 15). Wohl ist das Sein in Gott nach 2, 4 f. die Folge des Gotterkennens; aber von diesem war ja im Vorigen noch gar nicht die Rede, sondern nur von der in dem Gekommensein Christi dazu uns eröffneten objektiven Möglichkeit (vgl. die vor. Anm.). Wirklich wird dieselbe ja erst, wenn der Gläubige sich ganz in Christum versenkt und in ihm die vollendete Gottesoffenbarung findet. Dieses Seins in Christo, nach welchem sein ganzes geistiges Leben nur noch in ihm wurzelt, alle seine Impulse nur noch von ihm empfängt (vgl. 3, 6), muss sich der Christ natürlich unmittelbar bewusst sein, und auf diese Thatsache seines innersten Lebens beruft sich der Apostel, indem er sagt: wir sind in dem Wahrhaftigen, und sofort erklärend hinzufügt: nemlich in seinem Sohne Jesu Christo (ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Dass der Sohn Gottes, durch den das Wesen Gottes ganz erkannt werden soll, der Wahrhaftige genannt wird, wie der Vater, macht doch keine Schwierigkeit, zumal wenn die hinzugefügte Apposition jedes Missverständniss unmöglich macht. Um aber die volle Berechtigung dazu sicher zu stellen, fügt der Apostel noch ausdrücklich hinzu: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός. Die grammatisch nächstliegende Beziehung des οὗτος ist ohne Frage die auf Ἰησ. Χριστ., den Sohn Gottes (Bng., Snd., Ebr., Rth., Brn. nach älteren dogmatistischen Auslegern); dieselbe wird aber dadurch logisch unbedingt nothwendig, dass es eine völlig leere Tautologie wäre, von dem ἀληθινός noch sagen zu wollen, dass er der wahrhaftige Gott sei; und diese kann auch durch den Gegensatz gegen die εἴδωλα (Hth.) nicht gehoben werden, da dieser schon in τὸν ἀληθινόν lag. Auch der Artikel, welchen der Gegensatz gegen die εἴδωλα erforderte, macht gar keine Schwierigkeit, da ja nicht eine Wesensbeschaffenheit Christi ausgedrückt werden sollte (wie etwa in dem θεὸς ἦν ὁ λόγος Evang. 1, 1), sondern ausgesagt werden, inwiefern wir durch unser Sein in Christo den wahrhaftigen Gott selbst erkennen können, was doch offenbar nur der Fall ist, wenn er selbst der wahrhaftige Gott ist. Dass damit der Vater und der Sohn in unzulässiger Weise ver-

mischt werden, mag für eine streng dogmatische Schulsprache ganz richtig sein; aber eine solche spricht eben der Apostel nicht, dessen ganzes christliches Leben in der Ueberzeugung wurzelt, im Sohne den Vater zu haben, in Christo den wahrhaftigen Gott selbst*). Diese Deutung bestätigt aber vollends das *καὶ ζωὴ αἰώνιος*, da dieses weder heisst, dass Gott Leben in sich selber hat (Evang. 5, 26) und daher seinem Wesen nach Leben sei (Dstrd., Hth.), noch gar, dass er die Quelle des Lebens sei, die man in ihm und seiner Gemeinschaft hat (Lck., Hpt.). Es ist keineswegs zufällig, dass es im Evang. nur von Christo heisst, er sei das Leben (11, 25. 14, 6), was unzweifelhaft nach bekannter Metonymie heisst: der Vermittler, der Urheber des Lebens. Denn eben weil das Leben ursprünglich im Vater beschlossen und er die letzte Quelle des Lebens ist, hat er dem Sohne gegeben Leben zu haben in sich selber (Evang. 5, 26, vgl. 1, 4), damit dieser, wie der Mittler alles Heils, so auch der Vermittler des Lebens für die Welt werde. Von dem Logos des

---

*) Alle neueren Ausleger verwerfen die Fassung des *ἐν τῷ υἱῷ* als Apposition (vgl. Ersm., Seb. Schmidt) und erklären dasselbe als Bezeichnung dessen, auf dem unser Sein in Gott beruht (vgl. Dstrd.). Das wäre vielleicht für die paulinische Lehrsprache möglich; für die johanneische, wo das *ἐν υἱῷ* nie etwas Anderes, als das Sein in Christo bezeichnet, ist es unmöglich, und selbst für jene wäre es neben dem eben anders gebrauchten *ἐν τῷ ἀληϑ.* unerträglich hart. Wenn man dies *ἐν τῷ υἱῷ* aber, wie gewöhnlich, erläutert: dadurch, dass wir im Sohne sind, so verbindet man in dem *ἐν* zwei völlig heterogene Bedeutungen und übersieht, dass, wenn das erläuternde *ἐν τῷ υἱῷ* nicht Apposition zu *ἐν τῷ ἀληϑ.*, sondern Erklärung des *ἐσμὲν ἐν τ. ἀληϑ.* sein sollte, nothwendig ein *ὄντες* dabei stehen müsste. Dass die Beziehung des *αὐτοῦ* die appositionelle Fassung ausschliesst (Hth., Hpt.), ist offenbar unrichtig, da bei dieser ja über die Beziehung auf *τὸν ἀληϑινόν* kein Zweifel sein kann, und da bei Joh., bei dem der *υἱός* überall schon als wesensgleich mit dem Vater gedacht ist, schon in der Bezeichnung Christi als Sohn des *ἀληϑινός* angedeutet ist, woher dieser selbst *ὁ ἀληϑινός* genannt werden kann. Bei der Beziehung des *οὗτος* auf Gott sucht man der unerträglichen Tautologie dadurch zu entgehen, dass man sagt: dieser, d. h. der Vater Jesu Christi (Hth.) oder der Gott, mit dem wir durch Christus in Gemeinschaft stehen (Hpt., Wstc.), welchen wir in ihm erkennen und haben (Dstrd.); allein das Auffallende ist ja eben, dass dieser Gott nach der gangbaren Auffassung schon zweimal als der Wahrhaftige bezeichnet war, und zwar in einer Weise, welche es als selbstverständlich voraussetzte, dass damit der wahrhaftige Gott gemeint sei. Das *οὗτος* aber könnte bei der gangbaren Fassung grammatisch eben nur auf *τὸν ἀληϑινόν — τῷ ἀληϑινῷ*, aber nicht auf das dabei gedachte Subjekt ohne dies Prädikat gehen, dem jetzt erst wieder dies Prädikat beigelegt wird.

Lebens, in dessen geschichtlicher Erscheinung zuerst das wahre ewige Leben kundgeworden, um durch ihn vermittelt werden zu können, war der Brief ausgegangen (1, 1 f.); mit dem Hinweis auf Jesum Christum, als den gottgleichen Sohn, welcher der Vermittler ewigen Lebens ist, schliesst er. Damit kehrt aber zugleich der Schluss dieses Verses in seinen Anfang zurück, nach welchem der Sohn Gottes gekommen und da ist, um uns die Gotteserkenntniss zu ermöglichen; denn diese Gotteserkenntniss ist ja das ewige Leben (Evang. 17, 3). Sind wir in Christo, den der Glaube als den gottgleichen Sohn Gottes erkennt, so bleiben wir versenkt in die volle Gottesoffenbarung in ihm und geniessen schon hier in solchem seligen Schauen Gottes ewiges Leben. Damit kehrt der Briefschluss zurück zu dem Gedanken, womit er begann, dass der Gläubige im thatsächlichen Besitz des ewigen Lebens seines Heilsstandes endgültig gewiss wird (5, 13).

V. 21. Wie sonst die apostolischen Briefe mit einem Segenswunsch zu schliessen pflegen, so schliesst dieser mit einer Warnung, die doch nichts Anderes will, als den Lesern den Segen, den sie in der Erkenntniss des wahrhaftigen Gottes gefunden haben, sicher bewahren. Noch einmal tritt alle zärtliche Liebe des Apostels zu ihnen hervor in der Anrede: *τεκνία* (2, 1). Abschied nehmend von ihnen, die er bisher ermahnt hat, bittet er sie, fortan sich selbst zu bewahren (*φυλάξατε ἑαυτά*, absichtsvoll statt des Mediums, vgl. Luc. 12, 15) vor den Abgöttern, in jedem einzelnen Falle, wo dieselben versucherisch an sie herantreten (Bem. den Imper. Aor.). Das *ἀπὸ τῶν εἰδώλων* geht auf alle Wahngebilde, welche der Mensch sich von Gott macht im Gegensatze zu dem Einen wahrhaftigen Gott, der in Christo offenbar geworden (Evang. 17, 3). Keinerlei Beschränkung ergiebt oder duldet der Kontext, als die, welche die geschichtliche Situation des Briefes mit sich bringt. Sicher gehören dahin auch die Wahngebilde der Gnostiker, welche die antichristische Leugnung des fleischgewordenen Gottessohnes zur Folge haben (vgl. Hth., Hpt.); aber der Begriff ist viel umfassender. Auch eine Gottesvorstellung, mit der man ein Nichthalten der göttlichen Gebote (2, 4), ein Hassen des Bruders (2, 9) oder irgend eine weltliche Gesinnung (2, 16) für vereinbar hält, ist ein solches Wahngebilde. Alle Paränese des Briefes, die auf das Bleiben in Gott, wie er in Christo offenbar geworden (2, 28), auf das Sichreinigen von der Sünde (3, 3), vor Allem auf die Bewährung des Christen-

standes in der Bruderliebe hinausging (3, 18. 4, 7. 11), schliesst sich zusammen in diese Abschiedswarnung *).

---

*) Ganz ungehörig ist nur die Beziehung derselben auf den Götzendienst im eigentlichen Sinne (Tert., Oec., Lck., Dstrd., Erdm., Rth.); denn dass für die schwächeren Christen bei den mannigfachen häuslichen und geselligen Versuchungen immer noch die Gefahr eines Rückfalles in denselben vorhanden war (de W.), davon zeigt unser Brief nicht die geringste Spur. Auch die Beziehung auf alle Formen des Aberglaubens, wie sie im Katholizismus oder im Kultus des Genius hervortreten (Ebr., Brn.), geht über die geschichtliche Erklärung des Briefes weit hinaus. Mit Recht bemerkt Wstc., dass der Artikel schon auf solche Wahngebilde hinweist, die im Gesichtskreise des Apostels und der Leser lagen.

Der zweite und dritte Brief des Johannes.

Einleitung.

1. Dass Clemens von Alex. noch mehr als einen Johannesbrief kannte, erhellt daraus, dass er 1 Joh. 5, 16 als *ἐν τῇ μειζόνι ἐπιστολῇ* stehend zitirt (Strom. 2, 15); die Adumbrationes reden ausdrücklich von einer secunda Joannis epistola, die sie als simplicissima bezeichnen. Irenaeus zitirt 2 Joh. 11 (adv. Haer. I, 16, 3); 2 Joh. 7 f. verwechselt er mit Stellen des ersten Briefes, wo ja Aehnliches steht. Das Muratorische Fragment sagt schon in dem Abschnitte über das Evangelium Johannis ex discipulis, dass Johannes singula etiam in epistolis suis (proferre) dicens in semet ipsum, worauf 1 Joh. 1, 1 mit einem Abschluss aus 1, 4 folgt. Offenbar meint der Verf. einzelne Reminiscenzen an Worte und Ereignisse aus dem Leben Jesu. Es ist aber ganz willkürlich, bei epistolae nur an den ersten Brief zu denken, da es nachher ausdrücklich heisst: epistola sane Judae et superscripta (?) Johannis duas in catholica habentur. Hierunter den 2. und 3. Joh. zu verstehen (Dstrd., Ebr., Hth.), liegt gar kein Grund vor; es werden die oben erwähnten epistolae hier deutlich als eine Zweiheit bezeichnet; und das ist ohne Frage der schon bei Clem. und Iren. bekannte 1. u. 2. Brief*).

*) Dass dieselben durch den Zusatz: et (lies wahrscheinlich ut) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta irgendwie als unecht bezeichnet werden (vgl. Dstrd.), ist schon dadurch ausgeschlossen, dass es bei der ersten Erwähnung der epistolae heisst: sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur. Die viel missdeuteten, übrigens ohne Frage zugleich auf die epistola Judae bezüglichen Worte

Vom dritten ist nirgends die Rede; er konnte als reiner Privatbrief keinerlei Anspruch auf Aufnahme in das Neue Testament machen, da ihm ähnliche Gründe, wie die, welche der Verf. für die Aufnahme der paulinischen Privatbriefe geltend macht, in keiner Weise zur Seite standen. Betrachtete man auch den zweiten Brief als einen Privatbrief, so konnte er ebensowenig in Betracht kommen; und so kann es keinesfalls auffallen, dass in der syrischen Kirchenbibel nur der erste Johannesbrief steht, wie auch Tertullian nur von einem weiss, wobei freilich dahin gestellt bleiben muss, ob die beiden kleineren in Syrien und Nordafrika zu ihrer Zeit bekannt waren. Während noch Cyprian nur den ersten Brief anführt, wird 256 auf dem Konzil zu Karthago 2 Joh. 10 f. auf Johannes in epistola sua zurückgeführt. Origenes ist der erste, welcher nach Erwähnung des Briefes, den Johannes hinterlassen hat, sagt: *ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶν γνησίους εἶναι ταύτας* (bei Euseb. hist. eccl. 6, 25). Er selbst scheint zu diesen Zweiflern gehört zu haben, da er sie nie gebraucht, was übrigens nicht ausschloss, dass er in der stark rhetorischen Stelle in libr. Jos. hom. 7, 1 auch den Johannes zu denen zählt, die per epistolas (suas) die Bollwerke der Philosophie umgestürzt haben. Sein Schüler Dionysius v. Alex. sagt bereits in seiner Polemik gegen die Authentie der Apokalypse, dass der Evangelist dem katholischen Briefe seinen Namen nicht vorgesetzt habe, *ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ* (bei Euseb. hist. eccl. 7, 25); aber wenn auch das *φερομένη* schwerlich auf Bedenken gegen dieselben hinweist (gegen Ebr.), so bleibt doch ihre Erwähnung eine ganz nebensächliche. Von Origenes an aber werden überhaupt die drei Johannesbriefe im Gebrauche der Kirche immer geläufiger, so dass schon Eusebius eine geschlossene Zahl von sieben katholischen Briefen in fester Reihenfolge vorfand, selbst im Abendlande, wie die Stichometrie des Cod. Clar. zeigt. Eusebius kann sie natürlich nach seinen Grundsätzen, da sie ja keinesfalls so alt und allgemein anerkannt waren,

---

können weder irgendwie die sapientia Salomonis zum N. T. rechnen, noch besagen wollen, dass die Briefe von Freunden dem Johannes zu Ehren geschrieben seien (vgl. Mangold), dessen Namen ja in der Adresse gar nicht genannt ist, sondern sie erklären aus der Analogie der sapientia Salomonis, wie die Urapostel (zu denen der Verf. auch den Judas rechnet), deren Aufgabe es eigentlich war, die Thaten und Worte Jesu in den Evangelien zu überliefern, dazu gekommen sind, auch Briefe zu seiner Ehre zu schreiben, die in ecclesia habentur, was der Ausdruck für ihre volle kirchliche Anerkennung ist.

wie der erste Brief, nur zu den Antilegomenen rechnen (vgl. hist. eccl. 3, 24. 25), wofür es ganz bedeutungslos ist, dass auch er nach dem Vorgange des Origenes zweifelt, ob sie von dem Evangelisten oder einem anderen Johannes herrühren. Wie man zu diesem Zweifel gekommen war, erfahren wir aus Hieronymus. Schon aus Papias wusste man von einem Presbyter Johannes neben dem Apostel, und durch Dionysius hören wir von zwei Johannesgräbern in Ephesus; es lag also nahe, die beiden kleineren Johannesbriefe, deren Verfasser sich als ὁ πρεσβύτερος bezeichnet, dem zweiten Johannes zuzuschreiben (de vir. ill. c. 9), was nach Hieron. von den Meisten geschah (c. 19). In diesem Sinne hat ja noch ein neuentdecktes Kanonverzeichniss aus vorhieronymianischer Zeit (vgl. darüber zuletzt Joh. Weiss in Hilgenf. Zeitschr. für wiss. Theol. 1887, 2.) mit seinem una sola gegen die epist. Johannis tres Protest eingelegt. Auch in der syrischen Kirche, wo die alte Kirchenbibel nur den ersten Brief enthielt, scheinen sich noch Bedenken gegen die beiden kleinen Briefe erhalten zu haben; aber schon zu Ephräms Zeit gab es eine vollständige syrische Bibelübersetzung, die alle drei enthielt.

2. Schon Erasmus schrieb beide Briefe auf Grund der Stelle des Hieronymus dem Presbyter Johannes zu; ihm folgten Grotius, J. D. Beck (observ. crit. exeg. Lips. 1798) und unter den neueren Kritikern besonders Credner und Wieseler, unter den Kommentatoren Jachmann (Komm. über die kath. Briefe, Leipz. 1838) und Ebrard. Allein wie der zweite Johannes, der doch nur zur Unterscheidung von dem Apostel nach seiner Amtsstellung als der Presbyter bezeichnet wurde, sich den Presbyter schlechthin nennen konnte, ist doch ganz unbegreiflich; denn dass er sich nur wegen seiner Stellung zu der Gemeinde der Kyria und des Cajus so bezeichnet (Ebr.), ist offenbar unrichtig, da er dann eben erst recht seinen Namen hinzufügen würde. Ob nun freilich der Apostel seines hohen Alters wegen (Carpz., Snd., Bleek) oder seiner Amtsstellung wegen (Lck., Dstrd., Brn.) oder aus beiden Gründen (Wolf, Hth.) sich ὁ πρεσβύτερος nenne, darüber schwankt schon Oecumenius. Ersteres ist jedenfalls das Unwahrscheinlichste, da zur Bezeichnung seines Lebensalters der Verf. schwerlich einen Ausdruck gewählt hätte, der doch im kirchlichen Gebrauche ohne Frage mehrfach auch eine engere Beziehung hatte. Aber auch die andere Ansicht ist ohne Zweifel unrichtig, wenn man annimmt, dass der Verf. sich damit ein bischöfliches Verhältniss zu den Gemeinden, an die er schreibt, vindiziren wollte. Der Ausdruck bezeichnet wohl ohne Frage, wie bei Papias, die Männer der ersten christ-

lichen Generation, zu denen auch die Apostel gehörten; und dass er sich als den Presbyter schlechthin bezeichnet, hat seinen Grund wohl darin, dass er aus dem engsten (apostolischen) Kreise derselben der einzig noch Ueberlebende war. Da nun die beiden kleinen Briefe schon durch die völlig gleiche Briefform dieselbe Hand verrathen (vgl. 2 Joh. 1. 4. 12 mit 3 Joh. 1. 3 f. 13 f.), und der erste derselben in Gedankengehalt und Ausdrucksweise ebenso vollständig mit dem grösseren Briefe übereinstimmt, wie dieser mit dem Evangelium, so können nur alle drei Briefe von demselben Verfasser herrühren. Man hat zwar auch auf eigenartige Ausdrücke hingewiesen; allein dieselben finden sich der grossen Mehrzahl nach im 3. Briefe, wo die ganz konkreten Verhältnisse, welche derselbe behandelt, allein dazu Anlass geben. Dass aber *διδαχὴ Χριστοῦ* (2 Joh. 9 f.) nicht unjohanneisch ist, zeigt Evang. 7, 16 f.; und dass V. 7 *ἐρχόμενος* statt *ἐληλυθώς*, V. 9 *θεὸν ἔχειν* statt *πατέρα ἔχειν* stehe, ist doch eine kaum ernst zu nehmende Behauptung. Man hat auch hier nur den Schein von Differenzen erwecken können, indem man Ausdrücke einander gegenüberstellte, die nach Sinn und Zusammenhang gar nichts mit einander zu thun haben. Denn dass 2 Joh. 6 nicht *περιπατεῖν κατά* statt *ἐν*, V. 10 f. nicht *εἴ τις* statt *ἐάν τις*, *εἰς οἰκίαν* statt *εἰς τὰ ἴδια*, *κοινωνεῖ* statt *κοινωνίαν ἔχει* stehen, bedarf keines Nachweises. Endlich hat man bald die Widersetzlichkeit des Diotrephes begreiflicher gefunden, wenn der Verfasser kein Apostel war, bald in ihrer Zurückweisung ein Zeichen apostolischer Autorität, beides natürlich gleich grundlos. Sicher ist, dass sich schwer begreifen lässt, wie diese beiden kleinen Briefe, von denen doch der erste kaum etwas Eigenthümliches enthält, das sich nicht schon in dem grösseren fände, sich überhaupt erhalten und in der Kirche kanonisches Ansehen erlangen konnten, wenn sie nicht als apostolische Dokumente überliefert waren.

3. Diejenigen, welche seit Bretschneider schon das Evangelium dem Apostel absprachen, konnten natürlich auch alle drei Briefe nicht für apostolisch halten. Man begreift freilich von vornherein schwer, wie unsere beiden Briefe als pseudojohanneische Schriften gelten sollen, da sie ihren Verf. unter dem vieldeutigen Namen *ὁ πρεσβύτερος* einführen, welcher nur unter der Voraussetzung der Echtheit überhaupt verständlich wird, und nirgends seine Augenzeugenschaft geltend machen. Dazu kommt, dass der zweite Brief dann doch nur wie ein matter Nachhall des ersten erscheint und dass der dritte Brief die von ihm fingirten Verhältnisse sicher

deutlicher hervortreten lassen würde, während die Undurchsichtigkeit derselben sich allein dadurch erklärt, dass es für den Adressaten eben nur solcher Andeutungen bedurfte. Baur hielt auch diese Briefe für montanistischen Ursprungs und liess sie an den montanistischen Theil der römischen Gemeinde gerichtet sein, deren Bischof (Soter, Anicet oder Eleutheros) der symbolische Name Diotrephes bezeichne. Hilgenfeld fand im ersten ein offizielles Exkommunikationsschreiben gegen die Gnostiker, im zweiten eine *ἐπιστολὴ συστατική*, welche dem Kirchenhaupt Kleinasiens das Recht zur Ausstellung solcher Empfehlungsschreiben vindiziren wolle. Mit ihm versetzt Holtzmann die Briefe in die Zeit von 130—35, weil auch hier die in der Didache vorausgesetzten Wanderlehrer vorkommen, während doch kein Grund ersichtlich ist, weshalb es dergleichen nicht schon 40—50 Jahre früher gegeben haben soll. Auch Thoma (die Genesis des Joh.-Evang., Berlin 1882) lässt sie von einem ephesinischen Schulhaupte geschrieben sein, welches nach dem Barkochbakriege das vierte Evang. verfasst habe. Nicht einmal darüber hat die Kritik sich einigen können, ob die Briefe von dem Verf. des Evangeliums und des ersten Briefes geschrieben sind. Während Baur sie einem dritten Pseudojohannes zuschrieb und Spaeth in der Protestantenbibel sogar jedem der beiden kleinen noch einen besonderen Verf. vindizirte (vgl. schon Schleiermacher), hat Hilgenfeld dies bereits aufgegeben; und Koenen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, 2) suchte sogar den eigentlichen Zweck beider Briefe darin, durch Erinnerung an den Korinther Cajus (Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 14) zu zeigen, dass der grosse Ungenannte (vgl. 2 Kor. 11, 4), der das vierte Evang. und den ersten Brief geschrieben habe, in die paulinisch-johanneische Zeit gehöre. Während es aber bis dahin meist als selbstverständlich erschien, dass wir hier nur einen Nachtrieb der pseudojohanneischen Literatur haben, wollte Lüdemann (Jahrb. f. protest. Theol. 1879, 4) gefunden haben, dass die beiden kleinen Briefe noch ganz unbefangen an den ephesinischen Presbyter anknüpfen (vgl. dagegen Holtzm. und Pfleiderer, Urchristenth. p. 801), während im ersten bereits die Identifizirung desselben mit dem Apostel beginnt, die im Evangelium vollendet wird; und Thoma betrachtet wenigstens den ersten Brief als Nachfolger des zweiten und dritten.

4. Der zweite Brief ist an eine *ἐκλεκτὴ κυρία* gerichtet. Schon im kirchlichen Alterthum hat man dabei an eine einzelne Frau gedacht, die nach Grot. u. Aelteren Electa heissen

sollte*), was doch schon durch die Bezeichnung ihrer Schwester V. 13 (*τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς*) ausgeschlossen wird. Allein eben diese Stelle, wie die Analogie von 3 Joh. 1, zeigt auch, dass die Adressatin nicht *Κυρία* geheissen haben kann, wie nach Athanasius, Bng., Carpz., Krögel (Comm. de *κυρία* Joh. Lips. 1758) noch Lck., de W., Dstrd., Ebr. annehmen, da das sprachwidrige Fehlen des Art. vor dem Adj. durch keine „vertrauliche Nachlässigkeit“ (Brckn.) zu erklären ist. Schon Lth., Wolf, Rittmeier (Diatr. de electa domina. Hlmst. 1706), B.-Cr., Snd., Brn. erkannten richtig, dass *κυρία* nur Appellativum sein könne. Aber auch wenn man dahin gestellt sein lässt, ob dieser Ausdruck konventioneller Höflichkeit der apostolischen Würde entspricht oder nicht, worüber die Ausleger streiten, so ist es doch offenbar undenkbar, dass der Verf., wenn er den Brief überhaupt mit einer Adresse begann, in ihr nur den Charakter der Adressatin und nicht ihren Namen nannte, oder gar in ihr die Mutter des Herrn (Knauer, Stud. und Krit. 1833, 2) oder die Martha, die Schwester des Lazarus (Volkmar, die Evangelien p. 560) diviniren lassen wollte. Schon daraus folgt evident, dass dies Appellativum nur Bezeichnung einer Gemeinde sein kann (Cal., Michaelis, Hofm., Hilgnf., Ew., Wieseler, Hth.); und dazu allein stimmt der ganze Inhalt des Briefes. Eine Frau, deren Kinder alle wahren Christen lieben (V. 1), die ermahnt wird auf Grund des guten Beispiels, das einige ihrer Kinder geben (V. 4 f.), und gegrüsst von den Kindern ihrer Schwester, ohne dass dieser selbst gedacht wird (V. 13), ist doch eben keine wirkliche Mutter, sondern eine mit ihren Gliedern in der Sache identische Gemeinde. Daher geht auch die Anrede sofort V. 6 aus dem Sing. in den Plur. über, um nur noch V. 13 zu jenen zurückzukehren; und es handelt sich nirgends um irgend welche persönliche Angelegenheiten, sondern nur um die brennende Zeitfrage für die Gemeinde. Freilich kann unmöglich von der Kirche im Ganzen die Rede sein (so nach Hieron. auch Hilgnf., Lüdemann, vgl. auch Mang., Holtzm.) was schon V. 13 verbietet; aber ebenso willkürlich ist es, auf die ephesinische (Thiersch), jerusalemische

---

*) An der konfusen Notiz in den Adumbrationes des Clem. v. Alex. (secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae) ist nur so viel klar, dass hier eine Vermischung mit 1 Petr. 5, 13 vorliegt. Trotzdem hat Baur gerade aus ihr geschlossen, dass die Kirche echt montanistisch als die sponsa Christi vera, pudica, sancta betrachtet werde, und dass unter Babylon Rom zu verstehen sei!

(Augusti, kathol. Briefe. Lemgo 1801) oder irgend eine andere Gemeinde zu rathen. Was bei einer Einzelperson unmöglich, dass die Adressatin nicht genannt, sondern nur charakterisirt wird, ist natürlich bei einer Gemeinde ganz unbedenklich, wie die Adressen von 2 Petr. und Jud. zeigen. Der Ueberbringer wusste ja doch, welche Gemeinde gemeint war. Ihre Bezeichnung als *κυρία* kann freilich in keiner Weise auf ihr Verhältniss zum Herrn gehen, da alle dasselbe ausdrückenden Bedeutungen rein ersonnen sind, während nachweislich nur ist, dass das Wort wie unser „Herrin" im Unterschiede von „Frau" die domina familiae bezeichnet. In ihrer Mitte sind dieselben Irrlehrer aufgetreten, die im ersten Briefe erwähnt werden (V. 7); aber die energische Warnung vor denselben (V. 8 f.), die bis zur ausdrücklichen Vorschrift ihrer Ausschliessung von der Brudergemeinschaft geht (V. 9 f.), zeigt, dass sie noch nicht von der Gemeinde ausgeschlossen waren, wie 1 Joh. 2, 19. 4, 4. Gehört also die Gemeinde demselben Kreise an, an welchen der erste Brief gerichtet ist, so muss er wohl früher als dieser geschrieben sein. Ersteres aber wird dadurch sehr wahrscheinlich, dass der Apostel seinen baldigen Besuch verheisst (V. 12), wenn auch weder hier (Lck., Hth., Dstrd., Brn.), noch V. 4 (Ebr., Holtzm.) von einer Inspektionsreise die Rede ist; und dass der Brief sich auf den ersten zurückbeziehe oder ihn voraussetze (Lck., de W.), kann man doch nur sagen, wenn derselbe von einem anderen Verf. herrührt (Ebr.), wie schon Huther bemerkt. Dass freilich V. 10 f. auf hitzige Jugend schliessen lasse und der Brief überhaupt kräftiger geschrieben sei, als der altersschwache erste (Eichh.), ist schon darum ganz verkehrt, da das Auftreten derselben Irrlehre jedenfalls im Grossen und Ganzen auf dieselbe Zeit deutet. Geht der Brief auf die speziellen Zustände einer Einzelgemeinde, so liegt es nahe, bei V. 4 f. an Zwistigkeiten zu denken, welche den Frieden der Gemeinde störten. Dass der Brief auf Patmos geschrieben sei, kann natürlich V. 12 nicht beweisen (vgl. die Einl. zu 1 Joh. § 2, 7); dass er an dem gewöhnlichen Aufenthaltsorte des Apostels, in Ephesus, geschrieben, ist ja das Nächstliegende, lässt sich aber auch nicht weiter begründen. Näheres über die Verhältnisse, unter denen er geschrieben, scheint sich aus dem dritten Briefe zu ergeben.

5. Dass der dritte Brief, der ein reiner Privatbrief ist, uns überhaupt erhalten, erklärt sich wohl nur daraus, dass er mit dem zweiten im engeren Zusammenhange stand; dann aber ist es in der That höchst wahrscheinlich, dass der Brief, von welchem der Apostel dem Adressaten Nachricht

giebt (V. 9), eben unser zweiter Brief ist (Ew., Wolf). Derselbe scheint, weil der Apostel befürchtete, dass er der Gemeinde vorenthalten werde, wenn er ihn an den offiziellen Gemeindevorstand übersandte, an ein Gemeinde- oder Gemeindevorstandsmitglied Namens Demetrius geschickt zu sein, an das der Verf. den Adressaten unter Lobeserhebungen über dasselbe verweist (V. 12). Der Grund davon war wohl, dass ein gewisser Diotrephes, der in der Gemeinde ein Amt bekleidete und den entscheidenden Einfluss zu gewinnen strebte, dem Apostel feindselig gesinnt war, wie er durch Verleumdungen gegen ihn und durch sein Verhalten gegen Missionare, die der Apostel an die Gemeinde empfohlen, gezeigt hatte (V. 9 f.). So stellt sich unser Brief zunächst als ein Privatbrief dar, durch welchen dem Gemeindebriefe seine Aufnahme in der Gemeinde gesichert werden sollte. Wer der in der Adresse genannte Cajus war, wissen wir nicht; doch scheint er kein Amt in der Gemeinde bekleidet zu haben (gegen Ew.), vielmehr ein wohlhabender Privatmann gewesen zu sein, der sich schon früher durch Liebesübung gegen reisende Missionare ausgezeichnet hatte (V. 6). Auch jetzt handelt es sich darum, ihm aufs Neue reisende Missionare, die wohl den Gemeindebrief überbracht hatten, ans Herz zu legen (V. 6 ff.) *). Der Besuch, den der Apostel dem Cajus verspricht (V. 13 f.), ist dann natürlich derselbe, von dem 2 Joh. 12 die Rede ist. Wie weit das durch Diotrephes herbeigeführte Zerwürfniss in der Gemeinde gediehen war, zeigt am deutlichsten der Gruss an die Freunde (V. 15), nach welchem der Apostel in derselben nur noch eine Partei für sich hatte. Dass dasselbe irgendwie mit dem drohenden Eindringen der Irrlehre zusammenhing (Ew.), vor welcher der Gemeindebrief warnt, ist nicht unwahrscheinlich. Dass der Apostel dieselbe in diesem Privatbrief nicht erwähnt, kann um so weniger auffallen, als er sie in jenem, auf den er hier verweist, eingehend besprochen hatte.

*) Bei der Häufigkeit des Namens Cajus ist es natürlich ganz willkürlich, an den 1 Kor. 1, 14. Röm. 16, 23 erwähnten Cajus zu denken (gegen Koenen vgl. Nr. 3), oder an einen Cajus, der nach Const. ap. 7, 46 Bischof von Pergamon war (vgl. Wolf). Auch Act. 19, 29. 20, 4 kommen noch zwei Christen Namens Cajus vor. Irrthümlich hält man vielfach den Demetrius, von dem wir auch nichts Näheres wissen, für den Ueberbringer des Briefes, der dann wesentlich ein Empfehlungsschreiben für ihn wäre (vgl. Lck., Dstrd., Hilgnf., Hth., Brn., Wstc., vgl. dagegen schon Holtzm.). Der Wortlaut von V. 12 spricht nicht dafür; und die reisenden Missionare werden ja naturgemäss mit dem Gemeindebrief auch diesen überbracht haben.

Ἰωάννου β'.

So nach ℵB; P. schickt *επιστολη* voran, das K. mit *καθολικη* hinter *ιωαννου* hat; Rcpt. hat *ιωαννου του αποστ. επιστ. καθολ. δευτερα* (vgl. L.: *του αγιου αποστολου ιωαννου του θεολογου επιστολη δευτερα*).

V. 1—3. Der briefliche Eingang*). *ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς*). Der Brief beginnt mit einer eigentlichen Adresse, in welcher der Verfasser sich und die Leser charakterisirt. Als der Alte wendet er sich an sie, sofern das Wort dessen, der noch aus der Ursprungszeit des Christenthums herstammt, der jüngeren Generation massgebend sein muss. So ist es gerade nicht das Lebensalter oder eine bestimmte Amtsstellung, auf die er provozirt (vgl. Einl. Nr. 2), um sich Gehör zu verschaffen. Als eine von Gott zu seinem Eigenthume und damit zum Gegenstande seiner Liebe erwählte (vgl. 1 Petr. 1, 1. 5, 13) bezeichnet er die Gemeinde, an welche er schreibt, um ihr ihre hohe Bestimmung und heilige Verpflichtung ins Gedächtniss zu rufen. Absichtlich unterscheidet er die Gemeinde als Kollektivbegriff und die einzelnen Glieder derselben unter dem Bilde der Hausfrau (domina, vgl. Einl. Nr. 4) und ihrer Kinder; denn bei den Zerwürfnissen innerhalb der Gemeinde gilt es entweder die Gemeinde als Ganzes zu gewinnen, um durch ihre Autorität einzelne Verirrte auf den rechten Weg zurückzuführen, oder durch die ihm befreundeten und anhänglichen Glieder auf die ganze Gemeinde zu wirken. — *οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ*) Das maskulinische Relativ geht sicher nicht auf die Mutter und ihre Kinder (Bez., Bng., Snd., Wstc.), die ja gar nicht geschiedene Personen sind, sondern auf die Gemeindeglieder, wobei naturgemäss hauptsächlich die männlichen als die massgebenden in Betracht kommen. Dies betonte *ἐγώ* bildet einen Gegensatz gegen Andere, welche sich um Einfluss auf die Gemeinde bewerben (V. 7) und dies doch nicht aus einer Liebe zu ihr thun, die in Wahrheit (*ἐν ἀληθείᾳ*, wie Evang. 17, 19. 1 Joh. 3, 18) Liebe genannt werden kann. — *καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος*) Schon das ist ein Kennzeichen der wahren Liebe, dass sie nicht auf irgend einer rein individuellen Zuneigung beruht, also nicht dem Einzelnen als solchen eignet, sondern zugleich Allen, welche die Wahrheit erkannt haben und kennen (*ἀλλὰ καὶ πάντες*

---

*) V. 3. Rcpt. hat *εσται μεθ υμων* (K) st. *ημων* und fügt vor *ιησου χριστου* hinzu *κυριου* (ℵKLP).

οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν) Zu dem Perf. vgl. 1 Joh. 2, 3 f., zu der Wahrheit als dem Inhalte der Erkenntniss 2, 21. Mit allen wahren Christen liebt also der Apostel die Gemeindeglieder *). — V. 2. *διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν*) Wer die Wahrheit erkannt hat, in dem ist sie (1 Joh. 2, 4); aber nur wenn sie dauernd in ihm bleibt (2, 24), wird sie der beseelende und normirende Mittelpunkt seines Lebens, also auch das Motiv seines Liebens. Das *ἡμῖν* kann nicht nur auf den Apostel und alle wahren Christen gehen; denn die Glieder einer erwählten Gemeinde sind ja voraussetzlich alle solche, welche die Wahrheit kennen. Eben darum erkennen die wahren Christen sie als ihre Brüder an und werden durch die Wahrheit, die in ihnen ist, getrieben, sie zu lieben. Es ist also nicht die rein formale Gleichheit des Wahrheitsbesitzes, die sie zum Lieben bewegt, sondern die christliche Wahrheit, welche die Quelle aller Bruderliebe ist, ihrem Inhalte nach. Gerade darum wird auch das Bleiben der Wahrheit in ihnen betont, weil ja der, in welchem die Wahrheit nicht bleibt, aufhört, ein christlicher Bruder und Objekt der Bruderliebe zu sein. Eben darum betont der Apostel auch noch einmal so stark, dass die Wahrheit in ihrer Mitte (*καὶ μεθ᾽ ἡμῶν*, vgl. 1 Joh. 2, 19. 4, 17) d. h. inmitten des Kreises, dem er und alle wahren Christen, wie auch die Gemeinde, an die er schreibt, und ihre Glieder gehören, sein wird in Ewigkeit (*ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα*, vgl. Evang. 14, 16). Nicht einen Wunsch (Grot., Lck., Ebr., Ew.), sondern eine feste Zuversicht spricht der Apostel aus; denn die Gemeinde als die Stätte des Lichtes (1 Joh. 2, 8 ff.) kann als solche den Besitz der Wahrheit nie verlieren, wenn auch der Einzelne sie

---

*) Schon das Relat. *οὕς* macht es unzweifelhaft, dass an Gemeindeglieder gedacht ist, da es doch sehr auffallend wäre, wenn die angeredete wirkliche Hausfrau nur männliche Kinder hätte, oder wenn der Verfasser nur diese liebte, zumal man dann immer nicht begreift, woher derselbe nicht *τοὺς υἱοὺς αὐτῆς* schrieb. Aber auch dass er nur seine Liebe zu den Kindern ausspricht und nicht zu der Mutter, zeigt doch klar, dass beide identisch sind, also die Mutter eine Gemeinde ist. Ohnehin wäre es unbegreiflich, wenn alle wahren Christen die Glieder einer noch so hervorragenden einzelnen Christenfamilie oder Hausgemeinde lieben sollten. Man muss dann immer das *πάντες* irgendwie einschränken (Grot., Lck., de W.) oder sich auf die communio sanctorum berufen, in der man auch die noch Unbekannten liebt (Dstrd., Brn.), was doch nur eine Ausflucht ist. Das adverbiale *ἐν ἀληθ.* hat mit der christlichen Wahrheit als dem Elemente, worin die Liebe beruht (Bng., Dstrd.), nichts zu thun, kann also auch nicht an sie erinnern (Brn.).

verliert und aus ihr ausscheidet. Es ist sehr wenig gesagt damit, dass das *μετά* im Unterschiede von *ἐν* die Objektivität der Wahrheit markire (Hth., Brn.). Hier zeigt sich gerade, dass der Verf. in das *ἡμῖν* die Gemeinde, an die er schreibt, mit einschloss; denn auf ihre Zugehörigkeit zu dem Kreise, der die Wahrheit unverlierbar besitzt (Bem. das betont vorangestellte *μεϑ' ἡμῶν*), gründet sich eben seine und aller Christen Liebe zu den Lesern. Es ist darum kaum richtig, dass durch den Wechsel der Konstruktion der Gedanke selbstständiger hervortreten soll (so gew. nach Win. § 63, II, 1, vgl. de W., Hth., Brn.), da der Satz durchaus noch zur Motivirung ihres Liebens gehört; es ist vielmehr eine hebraistische Auflösung der Konstruktion, die an den Stil der Apokalypse erinnert und bloss dazu dient, den Satzbau möglichst einfach und durchsichtig zu machen. — V. 3 bringt in der Form eines selbstständigen Satzes, der V. 1 f. zur blossen Adresse herabsetzt, an Stelle des gewöhnlichen Segenswunsches am Eingange der neutestamentlichen Briefe eine Wiederholung dieser Zusicherung. Denn absichtsvoll wird mit Betonung des vorangestellten Verbums das *ἔσται μεϑ' ἡμῶν* wiederaufgenommen, um die Heilsgüter aufzuzählen, welche mit dem Wahrheitsbesitze verbunden sind. Genannt werden nemlich, wie in den Pastoralbriefen, *χάρις*, *ἔλεος*, *εἰρήνη*, d. h. die gebende Gnade Gottes, wie sie in der Fleischwerdung des Sohnes offenbar geworden (Evang. 1, 14), die Barmherzigkeit, die sich aller geistlichen und leiblichen Noth erbarmt (vgl. Jac. 2, 13. 3, 17), und der Friede, wie ihn Jesus beim Abschiede verhiess (Evang. 14, 27). In gleich unmittelbarer Weise (Bem. das *παρά* st. *ἀπό* und vgl. 1 Joh. 1, 5) wird alles drei hergeleitet *παρὰ ϑεοῦ πατρός καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, weshalb auch die Präposition ausdrücklich wiederholt wird. Das Verhältniss Gottes und Christi wird durch das korrespondirende *πατρός* und *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός* angedeutet, weshalb Gott auch nicht indirekt als der Vater der Gläubigen bezeichnet sein kann (Hth.). Dass wir diese Güter zunächst von Christo her empfangen, hebt das Bewusstsein nicht auf, dass es direkt gottgeschenkte sind; denn er, der in seinem Sohne als Vater offenbar geworden, ist doch immer selbst der, welcher uns seine Heilsgüter spendet, auch wenn er sie uns durch Christum zu Theil werden lässt. — Das *ἐν ἀληϑείᾳ*, mit *καὶ ἀγάπῃ* verbunden, kann natürlich nicht adverbial gefasst werden, wie V. 1, sondern bezeichnet die Wahrheit als den höchsten Erkenntnissbesitz und die Liebe als die Wirkung davon, als welche sie in V. 1 f. erschien. Artikellos stehen beide, weil sie hier nur als das in Betracht

kommen, was seinem Wesen nach dem Christenleben eignet, und worin sich also das wirksame Sein jener Heilsgüter unter ihnen erzeigen wird, nicht, wovon es abhängt (Grot.). Mit Recht bemerken schon Bng., Ebr., dass die Verheissung göttlicher Gnadenerweisungen, die an ihnen in Wahrheit und Liebe erscheinen werden, gleichsam auf den ganzen Brief vorausweist, der ja zuerst ihre Liebe und dann ihr Festhalten an der Wahrheit zu festigen bestrebt ist.

V. 4—7. Die Bitte*). *ἐχάρην λίαν*) Der Brief selbst beginnt, ähnlich wie die paulinischen Briefe, mit der Anerkennung dessen, was an der Gemeinde zu rühmen ist. Der Aorist blickt auf den Augenblick zurück, wo der Apostel Gelegenheit hatte, in Erfahrung zu bringen, wie es mit der Gemeinde stand, und darüber sehr erfreut ward. Das *ὅτι εὕρηκα* weist aber durchaus nicht auf einen persönlichen Besuch in der Gemeinde hin (so gew., vgl. Hth.), in welchem Falle wohl sicher ebenfalls der Aorist stände, sondern sagt nur, wie sich der Zustand der Gemeinde erfand, als er sich nach ihr erkundigte. Daher auch das Perf., da der Apostel vorauszusetzen Grund hat, dass derselbe sich noch ebenso vorfindet, wie er ihn damals erkannt. Charakteristisch ist aber, wie das partitive *ἐκ τῶν τέκνων σου* (vgl. Evang. 16, 17 und häufig in der Apok.) den erfreulichen Befund darauf einschränkt, dass er aus der Zahl der Gemeindeglieder, die auch hier als Kinder der Gesammtgemeinde erscheinen, Etliche fand, welche lobenswerth wandeln (*περιπατοῦντας*). Es soll allerdings dieses beschränkte Lob kein zarter Tadel sein (Ebr., Hth.); aber selbstverständlich ist damit gesagt, dass dasselbe nicht von Allen zu rühmen sei (gegen Brn.). Das *ἐν ἀληθείᾳ* kann nur wie V. 1 genommen werden und also bezeichnen, dass ihr Wandel in Wahrheit dem entsprechend ist (*καθώς*, wie 3, 3. 7), wie wir ein Gebot vom Vater her empfangen haben (*ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός*,

---

*) V. 5. Tsch., Lchm., Trg. haben nach ℵA *καινην* vor *γραφων* gestellt, was doch offenbar nur geschehen ist, um das Adj. mit seinem Subst. zu verbinden. Die Rcpt. hat nach Min. *γραφω* st. *-φων*. Tsch., Trg., WH. schreiben nach ℵA *ειχαμεν* st. *ειχομεν*, welche Form ausser aller Analogie ist (vgl. Buttm. p. 33). — V. 6. Die Rcpt. hat zur Konformation mit dem Vorigen *εστιν* vor *η εντολη* gestellt (ℵLP). — Lchm., Trg., WH. haben das *ινα* vor *καθως* (Tsch. nach ℵA) gestrichen. Da K es nur vor *καθως* hat, kann die Verdoppelung leicht dadurch entstanden sein, dass das zur Sicherung des Verständnisses transponirte *ινα* zugleich an der ursprünglichen Stelle stehen blieb. — V. 7. Die Rcpt. hat wegen des folgenden *εις εξηλθ*. in *εισηλθ*. geändert (KLP). Trg., WH. schreiben nach A *εξηλθαν* st. *-θον*.

vgl. Evang. 10, 18). So richtig Wstc. Durch diese Bezeichnung Gottes wird ausdrücklich angedeutet, dass, obwohl es ein Gebot ist, das Gott selbst gegeben, es doch von dem in dem Sohne offenbar gewordenen gegeben ist, also durch den Letzteren kund gemacht. Es giebt also auch solche, die nicht in Wahrheit so wandeln, obwohl sie es vielleicht zu thun glauben. Gemeint ist aber nicht die im christlichen Glauben liegende Verpflichtung zum Wandel in der Wahrheit überhaupt (Hth., Brn.), da von diesem nach richtiger Auffassung des ἐν ἀληϑ. nicht die Rede war und der Ausdruck zu bestimmt auf ein ausdrücklich gegebenes Gebot lautet (gegen de W.). Das ist aber schwerlich das Liebesgebot 4, 21 (Lck.), sondern eher das Gebot des Glaubens und der Liebe (Dstrd.), in welches 3, 23 die Gebote Gottes zusammengefasst werden*). — V. 5. Das καὶ νῦν ist einfach temporell (Lck., de W.), wie klar aus dem Gegensatze des Praes. ἐρωτῶ σε (vgl. 1 Joh. 5, 16) zu dem Aor. ἐχάρην V. 4 erhellt. Nur darin, dass jetzt die Gemeinde als solche mit κυρία angeredet wird im Gegensatz zu dem, was er von seiner Freude an Etlichen ihrer Glieder gesagt hat, liegt der logische Zusammenhang beider Verse, sofern ja letzteres involvirte, dass er an Vielen keine Freude hatte und also nun bitten muss, die Gemeinde im Ganzen möge ihm die gleiche Freude bereiten. Eben dieser Zusammenhang ist auch der Grund, weshalb er nicht παρακαλῶ sagt, da mit der Erfüllung dieser Forderung er ja eine Freude für sich erbittet. — οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς). Hieraus erhellt, dass der Inhalt seiner Bitte allerdings die Erfüllung einer Forderung ist; denn er bevorwortet aus-

---

*) Bei der Beziehung des Briefes auf eine wirkliche Frau fällt auf, dass der Verf. etliche Kinder derselben, die wieder, ohne als Söhne bezeichnet zu sein, männlich gedacht werden (vgl. V. 1), irgendwo ohne die Mutter getroffen haben soll (Lck., de W., Brn.), womit dann freilich gesagt wäre, dass er die anderen überhaupt nicht kennen gelernt (Dstrd.). Dies entspricht aber dem Wortlaut durchaus nicht, in welchem aufs Deutlichste liegt, dass er nur an diesen Kindern Freude gehabt hat (falsch Lth.: ich bin erfreut). Dass er sie aber im Hause der Mutter getroffen (Bng.), ist ganz unwahrscheinlich, da er dann wohl sicher auch von den Uebrigen geredet hätte. Dass bei dem ἐκ τῶν τέκν. σ. kein τινας zu ergänzen sei (Lck., Dstrd., Brn. gegen Bez.), ist eine grundlose Behauptung (vgl. Buttm. Gramm. p. 138). Das artikellose ἐν ἀληϑ. im Sinne von ἐν τῇ ἀληϑ. zu nehmen, ist, wie man dies auch motivire (Lck., Dstrd., Ebr., Hth. u. die Meisten), wortwidrig, da nicht ein Grund, wie V. 3, zur Weglassung des Art. vorliegt und gerade die Rückbeziehung darauf erst recht den Artikel erfordern würde.

drücklich, dass er nicht bitte, als ob er ihnen ein neues Gebot schreibe (Zu dem ὡς vgl. Evang. 7, 10), was schon darum nicht möglich, weil ja nach V. 4 Etliche dasselbe bereits erfüllen, sondern indem er ihnen ein Gebot schreibt, welches sie von Anfang ihres Christenlebens besassen (vgl. 1 Joh. 2, 7). Es liegt darin zunächst ein Motiv zur Erfüllung dieses Gebotes; aber dass dieses Motiv ausdrücklich hervorgehoben wird, geschieht offenbar darum, weil der Apostel nachher zu einem anderen übergehen will, welches allerdings speziell durch die gegenwärtige Situation (vgl. V. 7) hervorgerufen ist. — *ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*) vgl. 1 Joh. 3, 11, kann nicht mit allen neueren Auslegern von *ἐρωτῶ σε* abhängig gedacht werden, da dann durchaus die 2. Person stehen müsste, und da der Apostel sich eben nicht in eine an die Gemeinde gerichtete Bitte einschliessen kann (gegen Wstc.). Es hängt von *ἐντολὴν γράφων* ab (B.-Cr.), aber natürlich nicht als Finalsatz, sondern als Expositionssatz (vgl. 1 Joh. 3, 23): dass wir einander lieben sollen*). Allerdings fehlt dann eigentlich der Objektsatz zu *ἐρωτῶ σε;* aber derselbe konnte fehlen, da er sich nach dem partizipialen Nebensatze von selbst versteht. — V. 6. *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη*) kann unmöglich eine Erläuterung des *ἀγαπ. ἀλλήλους* V. 5 sein; denn dass die Liebe nur rechter Art ist, wenn sie im Gehorsam gegen Gott gegründet ist (Hth.) oder die das Verhalten zum Nächsten normirenden Gottesgebote erfüllt (Ebr.), steht eben nicht da. Ebenso wenig ist dann aber vom Lieben überhaupt die Rede, wie 1 Joh. 4, 16 f. (Dstrd., Brckn.,

---

*) Alle neueren Ausleger nehmen das *καὶ νῦν* entweder zugleich (Dstrd.), oder schlechthin (Hth., Ebr., Brn., Wstc.) logisch, sind aber selbst über den logischen Zusammenhang uneins. Dennoch kann er weder seine Bitte daraus folgern, dass der Wandel der Gläubigen durch ein göttliches Gebot bestimmt wird (Dstrd.), noch daraus, dass er Etliche in lobenswerther Weise wandelnd fand (Ebr.), da beides vielmehr die Bitte unnöthig machen würde. Die richtige Anknüpfung an *ἐχάρην* aber (Hth., Brckn., Brn., Wstc.) ist eben, wie der Wechsel der Tempora zeigt, keine logische. Ueber die Wahl des *ἐρωτῶ* ist viel Willkürliches gesagt worden. Bald soll sich der Gemeinde als *κυρία* gegenüber nur eine Bitte ziemen (Hth.), bald soll das Bitten direkter persönlich sein, als die generelle Ermahnung (Wstc.); bald soll es eine blandior quaedam admonendi ratio sein (Grot.), bald eine Erinnerung an die unverbrüchliche Autorität des Liebesgebotes darin liegen (Dstrd.). Dass hier nicht an eine einzelne Frau gedacht werden kann, liegt am Tage; sonst müsste sich doch der Verf. an die übrigen Kinder derselben wenden und nicht an die Mutter, der das Gebot gegenseitiger Liebe vorzuhalten, ohnehin seltsam wäre, zumal wenn man *ἵνα ἀγαπ.* von *ἐρωτῶ σε* abhängig macht. Hier wird es ganz klar, dass die *κυρία* Kollektivbezeichnung ist.

Brn., Wstc.), so dass die Liebe zu Gott und Christo mit der Bruderliebe zusammengeschlossen würde, sondern, wie 1 Joh. 5, 3, ausschliesslich von der Liebe zu Gott (Grot., Carpz., Snd.). Wie das Gebot der Bruderliebe durch die Bitte des Apostels um seine Erfüllung eingeschärft war (V. 5), so wird die umfassendere Pflicht, nach seinen Geboten zu wandeln (*ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*), wie hier das *ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν* aus 1 Joh. 5, 3 mit Bezugnahme auf V. 4 ausgedrückt wird, dadurch empfohlen, dass in ihrer Erfüllung die Liebe zu Gott besteht. Ebendarum kann im Zusammenhange mit dem *κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* nur an die Liebe zu Gott gedacht werden. Dies *αὐτοῦ*, das im unmittelbaren Kontexte gar keine Beziehung hat, ist ja überhaupt nur verständlich, wenn dem Verf. schon bei *ἡ ἀγάπη* die Liebe zu dem vorschwebt, von dem wir nach V. 4 Gebot empfangen haben. Der Genit. *τοῦ θεοῦ* fehlt nur darum, weil alles Gewicht auf den Begriff der Liebe fallen soll, die bei der von Gott erwählten *κυρία* (V. 1) sich doch naturgemäss zunächst auf Gott bezieht, und von der gesagt werden soll, dass sie solcher Liebe eben in dem Wandel nach seinen Geboten besteht. Worauf aber der Verf. mit der Empfehlung solcher Liebe eigentlich hinaus will, zeigt die absichtsvolle Wiederaufnahme der Eingangsphrase in dem *αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν*, wobei nur im Gegensatze zu dem *ἡ ἀγάπη* in jener das *ἡ ἐντολή* betont vorangestellt wird, im Uebrigen aber, genau wie oben, das *τοῦ θεοῦ* als selbstverständlich fehlt. Es soll nemlich, ganz wie 1 Joh. 3, 22 f., die Vielheit der Gebote in Ein Hauptgebot zusammengefasst werden, und zwar so dass nun der zweite Hauptpunkt genannt wird, in welchem neben der Bruderliebe (V. 5) der dem göttlichen Willen in Wahrheit entsprechende Wandel (V. 4) besteht. Schon aus dieser Rückbeziehung erhellt, dass das *καθώς* nur die Art dieses Wandels näher bestimmen kann, wie das *καθώς* in V. 4; dass der Satz also, obwohl des Nachdrucks wegen vor den Satz mit *ἵνα* gestellt, doch zu *περιπατῆτε* gehört. Das *ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς* kann nemlich nach 1 Joh. 2, 24. 3, 11 nur auf die evangelische Heilsbotschaft gehen, die sie seit Anfang ihres Christenlebens gehört haben; und die Pointe der Aussage liegt darin, dass alles Wandeln nach den Geboten Gottes zuletzt darin besteht, dass man der evangelischen Heilsbotschaft entsprechend in seinem Gebote wandelt (*ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε*), was eben das Festhalten am Glauben an diese Heilsbotschaft voraussetzt*).

*) Alle neueren Ausleger mit Ausnahme von Snd. beziehen das

Nur so begreift sich auch die folgende Begründung. — V. 7. *ὅτι*) begründet, weshalb das Wandeln im göttlichen Gebot nach Massgabe der evangelischen Heilsbotschaft als ein besonderes Gebot, ja als die Summe aller göttlichen Gebote dargestellt sein kann, während sich dies doch für den Christen, der jene von Anfang an gehört hat, von selbst zu verstehen scheint. Es bedarf aber eines solchen Gebotes, weil viele Verführer (*πολλοὶ πλάνοι*, vgl. *οἱ πλανῶντες* 1 Joh. 2, 26) in die Welt ausgegangen sind (*ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον*, vgl. 1 Joh. 4, 1). Wer diese Verführer seien, sagt die Apposition zu *πολλοὶ πλάνοι*: *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί*. Der Art. vor dem Part. konnte gar nicht fehlen, da ja nicht jene Verführer näher beschrieben, sondern konkrete Personen bezeichnet werden sollen, die der Verf. mit jenen Verführern meint. Eben darum muss auch die subjektive Negation stehen, da ja nicht die Thatsache des *οὐχ ὁμολ.*, sondern der Widerspruch, in welchem dieselbe nach der Ansicht des Apostels mit dem allgemeinen Christenbekenntniss steht, solche als Verführer qualifizirt. Endlich erklärt sich daraus das Part. Praes. statt des Part. Perf. 1 Joh. 4, 2. Es wird hier Jesus Christus zeitlos als der bezeichnet, welcher nach dem bekannten Christenbekenntniss im Fleisch erscheint (vgl. Evang. 6, 14). Wenn einer diesen nicht bekennt, so verleitet er auch Andere dazu, ihn nicht zu bekennen und ist also ein Verführer. Das *οὗτός ἐστιν* weist auf die solchergestalt in concreto bestimmten *πολλοὶ πλάνοι* zurück und ist nur im Numerus durch das Prädikat des Satzes bestimmt (ähnlich wie 1 Joh. 2, 25 dem Genus nach). Wer aber hier als der Verführer schlechthin bezeichnet ist (*ὁ πλάνος*), sagt der Zusatz *καὶ ὁ ἀντίχριστος*. In jenen vielen Verführern ist der Antichrist er-

---

ἐν αὐτῇ auf *ἀγάπῃ*, was schon sprachlich ganz unmöglich ist, da dies Wort viel zu fern steht. Sie kommen aber auch sachlich damit über den seltsamen Zirkel nicht hinaus, wonach die Liebe im Halten der Gebote und das Halten der Gebote im Lieben besteht, der durch keine Absicht, die Identität von beidem ins Licht zu stellen, genügend erklärt wird. Dann bezieht sich auch das *καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς* auf das Liebesgebot, was den oben angezogenen Parallelen nicht entspricht und wieder eine reine Tautologie mit V. 5 ergiebt. Man müsste den Satz dann natürlich nicht mit *ἐντολή* (Lck., de W.), sondern mit *ἐστίν* verbinden, das aber als reine Kopula ihn zu tragen nicht im Stande ist. Dass sonst *περιπ. ἐν τῇ ἐντ.* bei Joh. nicht vorkomme, ist ein seltsamer Einwand, da es doch nur ein dem bei Joh. so häufigen *περιπ. ἐν* entsprechender Wechselbegriff für *περιπ. κατὰ τ. ἐντ. αὐτοῦ* ist. Endlich zerreisst die gangbare Erklärung den so klar ausgedrückten Zusammenhang mit V. 7.

schienen, von dessen Kommen sie gehört haben (1 Joh. 2, 18); und da dieser seinem Wesen nach den Glauben an den wahren Christ zu zerstören trachtet, so ist mit dem Verführer schlechthin eben der geweissagte Antichrist aufgetreten. Hier wird es also ausdrücklich ausgesprochen, dass jene vielen Verführer nicht die Vorläufer des Antichrist, sondern dieser selbst sind *).

V. 8—11. Die Warnung**). — *βλέπετε ἑαυτούς*) heisst, wie Mrc. 13, 9, nichts Anderes als: habet Acht auf Euch selbst, welche Ermahnung Angesichts der aufgetretenen Verführer (V. 7) durchaus keiner näheren Erläuterung bedarf. Es ist nur die völlig unmotivirte Uebersetzung: Hütet Euch, welche den Schein erweckt, als müsste aus V. 7 ergänzt werden: vor ihnen (de W.) oder gar erst in dem Satze mit *ἵνα* die Ergänzung des Verbalbegriffes gefunden werden (Hth.). Auch liegt in dem *ἑαυτούς* durchaus kein Gegensatz gegen die Irrlehrer (Dstrd.), die bereits den ihnen drohenden Ver-

---

*) Die Anknüpfung des *ὅτι* an das *ἐρωτῶ σε* V. 5 (Lck.) oder eine zu ergänzende sprachliche Wiederholung desselben (de W.) ist grammatisch unmöglich; die Fassung des Satzes als eines Vordersatzes zu V. 8 (Grot., Carpz., Ew.) verursacht ein sehr hartes Asyndeton und nöthigt zu der ganz unjohanneischen Parenthesirung von *οὗτος — ἀντίχριστος*. Sachlich unmöglich wird aber die Anknüpfung an V. 7, wenn man dort an das Gebot der Bruderliebe denkt; denn dass die Irrlehre den wesentlichen Grund der Bruderliebe aufhebt (Dstrd.), dass die Bruderliebe gegen die Irrlehre sichert (Wstc.), dass eine Störung derselben durch die Irrlehren zu besorgen war (Hth., Brn.) oder bereits eingetreten (Ebr.), sind doch völlig willkürlich eingetragene Zwischengedanken. Das Part. Praes. *ἐρχόμενον* kann hier natürlich nicht imperfektisch stehen (Bng.), auch nicht futurisch (Oec.); nur ist es auch zu viel, wenn man darin findet, dass die Verführer die Möglichkeit der Menschwerdung verneinten (Lck., Brn.). Wenn man sagt, der Sing. (*πλάνος — ἀντίχριστ.*) stehe kollektivisch (Lck., de W., Dstrd., Hth., Brn.), so erzeugt man nur eine reine Tautologie, da es sich doch von selbst versteht, dass die vielen Verführer Verführer sind, auch wenn noch eine neue Begriffsbestimmung folgt. Der Grund dieser Missdeutung ist nur, dass man auch hier diese Verführer als Vorläufer des Antichrist von diesem selbst unterscheiden will, was sich schon 1 Joh. 2, 18 als unzulässig erwies.

**) V. 8. Während die Rcpt. mit KLP das *απολεσητε — απολαβητε* nach *ειργασαμεθα* in die 1. Pers. verwandeln, haben Lchm., Tsch., Trg. im Text dieses nach jenem in *ειργασασθε* (ℵA) verwandelt. Das Richtige hat B (Trg. a. R., WH., der auch *ηργασαμεθα* liest nach B.). — V. 9 hat die Rcpt nach KLP *ο παραβαινων* statt *προαγων* und auch zu dem zweiten *διδαχη*: *του χριστου* hinzugefügt. — V. 11. Die Rcpt. hat das *γαρ* nach KLP an die zweite Stelle (*ο γαρ λεγων*) heraufgenommen.

lust erlitten haben, da es ja der ganz naturgemässe Ausdruck dafür ist, dass jeder Einzelne in der angeredeten Gemeinschaft auf sich selbst Acht haben soll. Hier nemlich wird es über allen Zweifel klar, dass die V. 5 angeredete *κυρία* keine Einzelperson, sondern eine Gemeinde ist (vgl. schon V. 6). Die Absicht dieser Ermahnung liegt darin, dass sie nicht verlieren möchten (*ἵνα μὴ ἀπολέσητε*), was der Apostel und Andere, die ihnen die Heilsbotschaft verkündigt haben (vgl. V. 6), erarbeitet haben (*ἃ εἰργασάμεθα*), d. h. ihren Christenstand, dessen Grundlage der Glaube an die Heilsthatsache bildet, welche jene Verführer leugnen, und welcher darum durch ihre Verführung verloren gehen würde. — *ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε*) Wenn die neueren Ausleger mit Berufung auf Bng. (nulla merces sanctorum dimidia est, aut tota amittitur, aut plena accipitur) bemerken, dass damit nur der volle, unverkürzte Lohn gemeint sei (Dstrd., Hth., Brckn., Brn., Wstc.), so wäre es doch eben völlig zwecklos, dann noch dies *πλήρη* ausdrücklich hervorzuheben. Vielmehr liegt in diesem Zusatze nothwendig, dass immer schon der Anfang des Glaubenslebens mit einem Lohne verbunden ist (vgl. Grot., Ebr.), dass aber der volle (himmlische) Lohn freilich nur empfangen werden kann, wenn der Glaube aller Verführung zum Trotz bis ans Ende bewahrt wird. Auch 1 Joh. 3, 2 wird der definitive Heilsbesitz ausdrücklich von dem schon gegenwärtigen unterschieden. — V. 9. *πᾶς ὁ προάγων*) Das Vorschreiten ist natürlich ein vermeintliches und offenbare Anspielung auf die höhere Erkenntniss, zu welcher die Irrlehrer zu führen vorgaben. Wie der Verf. dasselbe beurtheilt, sagt das damit verbundene *καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*. Von seinem Standpunkte kommt dabei nur in Betracht, dass es ein Nichtbleiben ist (daher die subj. Negation) in der empfangenen Lehre, die sie von Anfang an gehört haben (V. 6); und damit ist gesagt, dass es kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt ist. Der Gen. ist kein Gen. subj. (Dstrd., Ew., Hth., Brn., Wstc.), da Christus nicht eine Lehre von Gott gebracht hat nach Joh., sondern, wenn man ihn erkennt als den, der er ist, die Selbstoffenbarung Gottes ist. Es ist die Lehre von Christo, welche der Irrlehre (V. 7) entgegensteht; darum hat man ohne sie auch Gott nicht (*θεὸν οὐκ ἔχει*), da ein Christus, wie ihn die Irrlehrer verkündigen, Gott in Wahrheit nicht offenbaren kann. Im Gegensatze bedurfte es natürlich bei *ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ* keines Zusatzes, da ja selbstverständlich die eben bezeichnete Lehre gemeint ist. Wer in ihr bleibt, der und kein Anderer (*οὗτος*) hat sowohl den

Vater als den Sohn. Abweichend von 1 Joh. 2, 23 steht *καὶ τὸν πατέρα* vor *καὶ τὸν υἱόν*, um an das Vorige anzuknüpfen. Wer in der Lehre bleibt, in der allein Christus die volle Gottesoffenbarung ist, der hat (*ἔχει*) zunächst in ihm den Vater, weil Gott als Vater in ihm offenbar wird, und damit dann auch erst den Sohn, in dem er offenbar geworden. Dieser höchste Besitz, welchen die Verkündiger des Evangeliums der Gemeinde erworben haben, indem sie dieselbe zum Glauben führten, geht ihr also verloren, wenn sie nicht den Verführern gegenüber auf sich selbst Acht hat.

V. 10 f. *εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς*) Der Apostel stellt keine Betrachtung an über die Voraussetzungen oder Folgen eines als möglich gesetzten Falles, wie sonst, wo er *ἐάν* c. conj. braucht, sondern giebt eine Vorschrift für einen als thatsächlich gesetzten Fall, der offenbar vorgekommen war oder zu befürchten stand. Der, um dessen Kommen zu ihnen es sich handelt, ist aber ein reisender Lehrer, wie daraus erhellt, dass darauf reflektirt wird, welche Lehre er bringt bei seinem Kommen; und dafür ist das *καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει* der ganz naturgemässe Ausdruck, der darum nicht „unjohanneisch" sein kann. Die objektive Negation musste stehen, da ja nicht der Fall gesetzt wird, dass einer unterlässt, diese Lehre zu bringen, sondern, dass die Lehre, welche der Kommende bringt, die V. 9 bezeichnete nicht ist. Ganz wie V. 7 wird seine Lehre nicht positiv charakterisirt, nicht einmal als die der wahren entgegengesetzte; es giebt für den Apostel, der überall nur ein Entweder-Oder kennt, zwischen der Wahrheit und der antichristlichen Lüge kein drittes; wie diese sich im Einzelnen gestalte, ist für ihn ganz gleichgültig. — *μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν*) Es wird also vorausgesetzt, dass der reisende Lehrer als christlicher Bruder kommt und dem entsprechend gastliche Aufnahme erwartet, wie sie jedem christlichen Bruder gewährt wird, ganz besonders aber dem, der mit der Verkündigung des Evangeliums kommt (vgl. 1 Kor. 9). Aber nicht nur diese soll ihm versagt werden, sondern dem von der Schwelle des Hauses Abgewiesenen soll nicht einmal der christliche Brudergruss mitgegeben werden, wenn er weiterziehen muss (vgl. Wstc.). Natürlich kann das *καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε* auch, wie im Griechischen Briefeingang (vgl. Act. 15, 23. Jac. 1, 1), auf die Bewillkommnung gehen (so gew.), vgl. auch Hth.); allein dann stände es entweder voran oder wäre steigernd angefügt. Es handelt sich also darum, dass in jeder Form dem Irrlehrer die christliche Brudergemein-

schaft versagt wird *). — V. 11. *ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν*) knüpft an das zweite Moment des vorigen Verses an, weil in ihm doch jedenfalls die Verweigerung auch des geringsten Zeichens der Brudergemeinschaft liegt. — *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς*) er macht Gemeinschaft mit seinen bösen Werken, sofern er ja ihr verführerisches Treiben (V. 7) dadurch legitimirt und unterstützt, dass er den Irrlehrer als christlichen Bruder anerkennt. Von irgend welchem bösen Wesen oder sittlichem Verhalten über die Verkündigung seiner Irrlehre hinaus (Hth., Brn.) ist keine Rede.

V. 12 f. Der Briefschluss **). — *πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν*) Obwohl der Verf. noch Vieles ihnen zu schreiben hatte, beschloss er doch nicht, es ihnen im Verlauf dieses Briefes mitzutheilen und so denselben noch weiter fortzusetzen. Da der Verf. nicht über das reflektirt, was er geschrieben hat, sondern was er noch schreiben könnte, so kann das *οὐκ ἐβουλήθην* nicht auf einen Willensentschluss zurückblicken, den er hinsichtlich dieses Briefes fasste, sondern nur vom Standpunkt der Briefempfänger gedacht sein (Brn.). Zu *διὰ χάρτου καὶ μέλανος* ist natürlich ein aus dem *γράφειν* zu entnehmender allgemeiner Begriff zu ergänzen; mittelst Papier und Dinte hätte er es eben mitgetheilt,

---

*) Da naturgemäss über die gastliche Aufnahme die Hausfrau und nicht ihre Kinder zu entscheiden hätten, wird es hier vollends klar, dass beide identisch sind, dass es sich also um eine Gemeinde handelt. Das Bedenken, das diese angebliche Intoleranz erweckte, hat zu mancherlei Künsteleien verführt. Freilich war es wunderlich zu leugnen, dass das *λαμβ. εἰς οἰκίαν* eine Bethätigung der *φιλοξενία* sei (Hth.); aber richtig ist, dass es sich nicht um die Verweigerung der Hilfe für den Bedürftigen als solchen handelt (Brn.), sondern um die Beweisung der christlichen Brudergemeinschaft. Auch der Brudergruss ist ja keine konventionelle Höflichkeitsform (Ebr.), so wenig wie seine Verweigerung eine offizielle Exkommunikation (Vitringa). Sicher war es irrig, wenn de W. das Verbot nur für die Gründungszeit der Kirche gerechtfertigt finden wollte, oder wenn man es aus dem cholerischen Temperamente des Apostels (vgl. Luc. 9, 54) entschuldigte. Aber bei seiner unmittelbaren Anwendung auf die Gegenwart darf man doch nicht vergessen, dass es sich um einen klaren und ausschliessenden Gegensatz von Christenthum und Antichristenthum, Wahrheit und seelengefährlicher Lüge handelt, und dass darauf allein mit vollem Recht das Wort des Herrn Mtth. 18, 17 sinngemässe Anwendung findet.

**) V. 12 hat Lchm. *ελπιζ. γαρ* nach A, Vlg. u. orient. Versionen st. *αλλ ελπιζω*. Die Rcpt. hat *ελθειν* (KLP) st. *γενεσθαι*. — Lchm., Trg., WH. im Text haben nach AB *υμων* st. *ημων*, das offenbar nach 1 Joh. 1, 4 konformirt ist. — Die Rcpt. hat nach AKLP *η* vor *πεπληρ*. (Trg.). — V. 13 am Schlusse hat Rcpt. nach KL: *αμην*.

wenn er beschlossen hätte, es noch in diesem Brief zu schreiben. Nicht als Grund dafür verweist er auf seinen bevorstehenden Besuch, sondern sein Beschluss, persönlich mit ihnen darüber zu verhandeln, war die Kehrseite seines Entschlusses, nicht zu schreiben (*ἀλλά*). Das *ἐλπίζω* schiebt er nur ein, weil jenes ja nicht, wie dieses, unmittelbar in seiner Gewalt stand. Aber er hofft zu ihnen zu kommen (*γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς*, vgl. Evang. 6, 21. 25) und mündlich, eig. von Mund zu Mund (*καὶ στόμα πρὸς στόμα*, vgl. Num. 12, 8) sich mit ihnen auszusprechen (*λαλῆσαι*), damit ihre Freude eine vollkommene sei (*ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ*). Hier ist *ὑμῶν* das einzig Natürliche, da ja ihre Freude dadurch erhöht wird, wenn er selbst kommt, statt zu schreiben, während er doch nicht sich zur Freude schreibt. Die *ἡ χαρὰ ἡμῶν* 1 Joh. 1, 4 ist eben kontextmässig etwas völlig Anderes. — V. 13. *ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου ἐκλεκτῆς*) Gewiss ist es irgendwie vorstellbar, dass er nur von den Kindern der Schwester grüsst und nicht von dieser selbst, wenn dieselbe todt oder abwesend war; aber es bedarf doch immer erst künstlicher Hilfsannahmen, um dies zu erklären. Auch bleibt es auffallend, dass er der Schwester ein Ehrenprädikat giebt (vgl. V. 1) und nicht den Kindern, von denen er doch grüsst. Einzig natürlich ist daher, dass alle Glieder der Gemeinde, in der er sich aufhält, und die ebenso eine Erwählte Gottes ist, ihrer Schwestergemeinde ihre Grüsse senden.

Ιωάννου γʹ.

So nach אB. C schaltet *επιστολη* ein; Rcpt. hat *ιωαννου του αποστολου επιστολη καθολικη τριτη* (vgl. L: *επιστ. τριτ. τ. αγ. αποστ. ιωαννου.*

V. 1—4. Der briefliche Eingang *). — *ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ*) Der Brief beginnt ganz wie der

*) V. 3. Die Weglassung des *γαρ* (Tsch.) ist durch א ganz ungenügend bezeugt. Trg. hat es i. Kl. — V. 4 hat B *εχων* st. *εχω* und *χαριν* (WH. im Text) st. *χαραν*, ein offenbarer Schreibfehler. Natürlich könnte auch die Freude als göttliche Gnadengabe betrachtet sein (Wstc.); aber dieser Gebrauch von *χάρις*, der bei Paulus nicht auffällig wäre, ist schwerlich johanneisch. Das in der Rcpt. nach V. 3 weggelassene *τη* vor *αληθεια* ist nach ABC zu restituiren.

zweite mit einer Adresse, in welcher der Alte ihn an seinen geliebten Cajus addressirt, ohne dass aber nachher ein Segenswunsch folgt, wie 2 Joh. 3. Das im ersten Brief so häufige *ἀγαπητός* (vgl. 1 Joh. 2, 7. 3, 2. 21 u. a. St.) wird noch dadurch verstärkt, dass der Verf. ausdrücklich erklärt, wie 2 Joh. 1, dass seine Liebe zu ihm ein wahres Lieben sei (*ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ*). — V. 2. Statt des gewöhnlichen Segenswunsches folgt nun mit erneuter Liebesversicherung (*ἀγαπητέ*) die Aussage, dass er ihm in allen Stücken Wohlergehen wünsche. Auf dem *περὶ πάντων* liegt aller Nachdruck; daher steht es voran und braucht weder mit *εὔχομαι* verbunden (Lth.), noch gegen allen neutestamentlichen Sprachgebrauch: „vor Allem" übersetzt zu werden (gegen Lck. 1, Ew., Dstrd. nach Bez. u. älteren Auslegern). Das Wünschen des Apostels ist natürlich als ein Gebetswünschen gedacht (vgl. Jac. 5, 15). Das *σε εὐοδοῦσθαι* steht in übertragener Bedeutung, wie 1 Kor. 16, 2. Der Zusatz *καὶ ὑγιαίνειν* hebt aus dem allseitigen Wohlergehen nur wie parenthetisch ein einzelnes Moment besonders hervor; dann aber wird der Grund schwerlich nur daran liegen, dass die Gesundheit überall in besonderem Masse zum Wohlergehen gehört, sondern darin, dass Cajus krank oder kränklich war (Dstrd., Wstc.). Unmöglich nemlich kann *περὶ πάντων* zu *ὑγιαίνειν* gezogen werden (Brn.), da ja dem *περὶ πάντων εὐοδοῦσθαι* sich unmittelbar *καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή* anschliesst, wie daraus erhellt, dass dem an der Spitze des Satzes stehenden *περὶ πάντων* absichtsvoll das am Schlusse stehende *ἡ ψυχή* entspricht. Es involvirt zugleich das schönste Lob für den Zustand seines geistlichen Lebens, dass Johannes ihm in allen Stücken kein grösseres Wohlergehen zu wünschen hat, als seine Seele es bereits geniesst. Dies wird im folgenden Verse ausdrücklich begründet. — V. 3. *ἐχάρην γὰρ λίαν*) wie 2 Joh. 4. Statt den Gegenstand seiner Freude zu nennen, giebt der Verf. den Anlass an, bei welchem er hoch erfreut worden ist. Diesen Anlass bezeichnet der Gen. abs., in welchem die dem Aor. subordinirten Participia Praes, natürlich imperfektisch zu nehmen sind. Doch bemerkt Wstc. mit Recht, dass der Ausdruck gewählt ist, weil es sich nicht um einen einzelnen Fall handelt, sondern um jedes Mal, wenn Brüder kamen und zuverlässige Kunde von ihm brachten. Daher steht auch *ἐρχομένων* mit Nachdruck vor *ἀδελφῶν*, das nun das Verbum von dem sich daran anschliessenden *καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ* trennt. Der Nachdruck, mit welchem hervorgehoben wird, dass sie der Wahrheit in Betreff seiner Zeugniss gaben,

setzt nothwendig voraus, dass man ihn beim Apostel zu verleumden gesucht hatte. Daher wird auch diese Wahrhaftigkeit ihres Zeugnisses noch ausdrücklich dadurch näher erläutert, dass dasselbe genau der Art entsprach (καθώς), wie er (σύ) im Gegensatze zu Anderen in Wahrheit wandle (ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς, vgl. 2 Joh. 4). Ueber die Beschaffenheit seines Wandels, welche das Lob seines geistlichen Wohlergehens (V. 2) begründet, sagt also dieser Vers noch nichts aus, als dass die durchaus zuverlässigen Nachrichten darüber ihm Freude gemacht haben. Indirekte Auskunft darüber giebt erst das Folgende*). — V. 4. μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χαράν, ἵνα) Die Konstruktion ist ganz, wie Evang. 15, 13, nur dass statt des vorwärts weisenden ταύτης hier τούτων steht, weil ja das, was der Expositionssatz mit ἵνα bringt, ein sich vielfach wiederholendes ist, und dass statt des einfachen μείζονα die aus der poetischen Diktion in die spätere Sprache übergegangene doppelte Komparationsform steht, weil bei dem kein Zeichen der Komparativbildung an sich tragenden μείζων das Bewusstsein der Komparation bereits abgeschwächt war (vgl. Winer § 11, 2, 6). Jeder Versuch, das τούτων rückwärts zu beziehen (Wstc.) oder dem ἵνα die telische Bedeutung zu retten (vgl. Brn.), verschiebt nur den Gedanken; denn nicht davon ist die Rede, dass das Absehen des Apostel darauf gerichtet sei, solches zu hören, sondern dass er eine grössere Freude nicht

---

*) Das σου τῇ ἀληθ. kann natürlich nicht die Wahrheit im objektiven Sinne (Cal.: veritas evang., Ew.: das Christenthum), aber ebenso wenig das Wandeln in der Wahrheit, das der Wahrheit entsprechende Leben (so die Meisten) bezeichnen, was offenbar erst in den Wortlaut eingetragen wird. Da der Dat. bei μαρτυρεῖν einfach den wahren Thatbestand bezeichnet, dem sie Zeugniss gaben (vgl. Evang. 5, 33), so ist der damit verbundene Gen. nicht wesentlich anders zu verstehen, wie Rom. 1, 25: τὴν ἀλήθείαν τοῦ θεοῦ (das wahre Wesen Gottes). Das Satz mit καθώς kann unmöglich das Zeugniss der Brüder bestätigen wollen (BCr., Ebr., jetzt auch Hth., Wstc.), da der Apostel ja nach V. 4 über ihn nur von Hörensagen etwas weiss; aber auch nicht den Inhalt ihres Zeugnisses enthalten (Dstrd., Brckn., Brn.), da καθώς nicht einfach gleich ὡς ist und da, wenn man nicht übersetzt, als ob ἐν τῇ ἀληθ. stände (vgl. Hth.), wodurch erst recht eine reine Tautologie mit der gangbaren Fassung des σου τ. ἀληθ. entsteht, eine Aussage über die Beschaffenheit seines Wandels in den Worten gar nicht liegt, sondern nur eine nähere Beziehung von σου τῇ ἀληθείᾳ auf seinen thatsächlichen Wandel, wobei der Verf. nur noch Gelegenheit nimmt, durch die Betonung des dem ebenfalls betonten σου parallelen σύ hervorzuheben, dass nicht nur das Zeugniss der Brüder im Gegensatz zu böser Nachrede, sondern auch sein thatsächlicher Wandel im Gegensatz zu dem Anderer steht.

hat, als wieder und wieder zu hören, wie seine Kinder in der Wahrheit wandeln (*ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα*). Er denkt dabei nicht bloss an die von ihm Bekehrten, sondern an alle, die seiner väterlichen Leitung unterstellt sind. Vgl. die Anrede *τεκνία μου* 1 Joh. 2, 1. Zu dem Part. nach *ἀκούω* vgl. Evang. 1, 37 und Winer § 45, 4. Der Wandel in der Wahrheit umfasst natürlich auch alles der christlichen Wahrheit entsprechende sittliche Verhalten, geht aber hier wohl vorzugsweise auf das Verbleiben in der durch Christum geoffenbarten Wahrheit (vgl. das *περιπ. ἐν τ. φωτί* 1 Joh. 1, 7).

V. 5—8. Die reisenden Missionare*). — Schon die erneute Anrede (*ἀγαπητέ*, vgl. V. 2) macht es überaus unwahrscheinlich, dass hier das V. 3 f. dem Cajus gespendete Lob noch speziell in Betreff der von ihm gegen die Missionare geübten Gastfreundschaft ausgesprochen sein soll, wie die herrschende Auslegung annimmt. Diese Auslegung wird aber bereits ausgeschlossen durch das präsentische *πιστὸν ποιεῖς*, das sich ja nach dem Folgenden eben nicht auf einen einzelnen Fall (Hth.), sondern auf Alles, was er irgend an den Missionaren gethan hat, beziehen soll, und darum nothwendig, wenn es ein Urtheil darüber ausdrücken sollte, im Präteritum stehen müsste. Aber auch der Wortlaut selbst weist nothwendig auf das hin, was der Apostel von Cajus erwartet, sofern das *πιστόν* (vgl. 1 Joh. 1, 9) nur ein Thun bezeichnen kann, das einem früheren Versprechen entspricht, mag dasselbe nun durch mündliche Zusage oder durch thatsächliches früheres Verhalten gegeben sein. Dass hier letzteres der Fall ist, zeigt V. 6. Dann aber handelt Cajus treu, zuverlässig, der Erwartung, die man von ihm hegt, entsprechend, wenn er sich der reisenden Missionare annimmt**). Das Neutr. Adj. steht statt des Adverb., weil

---

*) V. 5 hat Lchm. nach A *εργαζη* st. des Aor.; offenbare Konformation nach *ποιεις*. Die Rcpt. liest *και εις τους* (KLP) st. *και τουτο*. — V. 7 fügt die Rcpt. nur nach Min. *αυτου* hinter *ονοματος* hinzu; schreibt *ἐξῆλθον* st. *-θαν* nach ACKLP und *εθνων* st. *εθνικων* nach KLP, wie V. 8 *απολαμβ.* st. *υπολαμβανειν*.

**) Die gangbare Erklärung scheitert schon an der Unmöglichkeit, das *πιστόν* zu erklären. Dass dasselbe ein eines *ἀνὴρ πιστός* würdiges Thun (Oec. und die meisten Aelteren bis Lck.), ein dem christlichen Vertrauen, der gerechten Erwartung überhaupt entsprechendes (de W.) oder gar ein dem christlichen Beruf entsprechendes (Hth.), eine Erweisung der *πίστις*, welche die *ἀλήθεια* ergreift und in der Liebe sich auswirkt (Brn., vgl. Dstrd.), ein sicheren Lohn bringendes (Wstc.) oder gar ein Bürgschaft gebendes (Ebr.) bezeichne, ist doch alles gleich unmöglich.

das Thun, um das es sich handelt, nicht durch einen Konditionalsatz, sondern durch einen Relativsatz eingeführt wird (ὃ ἐὰν ἐργάσῃ), in dem nun der Conj. Aor. nur die Stelle des Fut. exact. vertreten kann (vgl. Evang. 1, 33), da es sich um ein Urtheil über sein zu erwartendes Thun handelt (vgl. Buttmann p. 189). So im Wesentlichen schon Ewald. Welches Thun der Apostel erwartet, sagt erst V. 6; hier handelt es sich zunächst im Allgemeinen darum, dass der Apostel hervorheben will, er thue nur, was von ihm zu erwarten stehe nach seinem bisherigen Verhalten, in Allem, was immer er an den Brüdern (εἰς τοὺς ἀδελφούς) gethan haben werde, wobei sich von selbst versteht, dass er Gutes an ihnen thun wird (vgl. Mtth. 26, 10). Ganz irrig ist aber die gangbare Annahme, dass damit dieselben Brüder, wie V. 3, gemeint seien, was schon durch die richtige Fassung des Part. Praes. dort ausgeschlossen wird. Dort waren offenbar Brüder aus der Gemeinde des Cajus gemeint, hier sagt das erläuternd hinzugefügte καὶ τοῦτο ξένους ausdrücklich, dass es Fremde sind, d. h. christliche Brüder aus anderen Gegenden, gegen die er sich in seinem Thun erweisen wird, wie von ihm zu erwarten steht, und hebt zugleich hervor, dass solches Thun noch anerkennenswerther ist, als wenn es sich um die eigenen Gemeindegenossen handelte. Dass diese Brüder reisende Missionare waren, wird uns erst aus V. 7 f. klar; Cajus wusste von vornherein, um wen es sich handele, da sie ja den Brief an ihn überbracht hatten (vgl. Einl. Nr. 5). — V. 6 bestätigt vollkommen die richtige Auffassung des V. 5, indem er in zwei parallelen Relativsätzen zuerst die Thatsache ausspricht, auf welche sich die Erwartung des Apostels hinsichtlich dessen, was Cajus an den reisenden Missionaren thun wird, gründet, und sodann näher erläutert, welche Wohlthat er ihnen erweisen soll. Natürlich sind es die V. 5 gemeinten Missionare selbst, und nicht bloss einige von ihnen (de W.), welche Zeugniss abgelegt haben für die Liebe des Cajus (οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ) und zwar nicht privatim, sondern öffentlich vor voller Gemeindeversammlung (Bem. das artikellose ἐνώπιον ἐκκλησίας). Die Missionare waren also bereits einmal in der Gemeinde des Cajus gewesen, hatten seine Gastlichkeit genossen und davon in der Gemeinde des Apostels Bericht erstattet. Natürlich nicht irgendwelche Andere (de W.), sondern sie selbst waren es, die jetzt wieder zur Gemeinde des Cajus kamen und auf die sich der zweite Relativsatz bezieht. — *ους καλῶς ποιήσεις προπέμψας*) Wie das Wohlthun (Jac. 2, 8. 2 Petr. 1, 19), als welches Johannes jetzt das von

Cajus erwartete Thun charakterisirt, dem *πιστὸν ποιεῖς* V. 5 entspricht, sofern das im ersten Relativsatze erwähnte Thun desselben ein gleiches für diesen Fall verspricht, nur dass jetzt, wo auf die bevorstehende Ausführung reflektirt wird, das Futurum steht, während in dem Urtheil darüber V. 5 das Präsens gebraucht war, so entspricht dem *ὃ ἐὰν ἐργάσῃ* V. 5 das Part. Aor., das also ebenfalls als Futurum exactum zu nehmen ist: Du wirst wohl thun, wenn du sie weiter befördert haben wirst. Zu diesem *προπέμπειν* (vgl. Tit. 3, 13) gehört die Ausrüstung mit dem für ihre Reise Erforderlichen, event. auch eine theilweise Begleitung, wie es andererseits die gastliche Aufnahme vor der Weiterreise voraussetzt. Erst wenn Alles dieses vollendet ist, wird das erwartete *καλῶς ποιεῖν* geschehen sein. Nur durch die Beziehung auf den richtig aufgefassten V. 5 erklärt sich vollkommen die auffallende Verbindung des Fut. mit dem Part. Aor. — *ἀξίως τοῦ θεοῦ*) Gottes, in dessen Dienst sie stehen, ist nur ein solches *προπέμπειν* würdig, bei welchem Cajus es an nichts fehlen lässt, was dazu nöthig ist, ihnen ihren Dienst zu erleichtern. — V. 7. *ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν*) begründet nicht das *ἀξίως θεοῦ* speziell (Ebr.), da dann ein rückweisendes *αὐτοῦ* gar nicht fehlen könnte, sondern die im Vorigen liegende Mahnung, die fremden Brüder mit brüderlicher Liebe aufzunehmen. Dann aber kann der Name schlechthin nur der Brudername sein, dem zu gut sie ausgezogen sind (vgl. 1 Joh. 4, 1), weil ja alle Missionsthätigkeit dazu dient, die Brudergemeinschaft der Gläubigen immer weiter auszudehnen. Nur so ist ja auch der Zusatz *μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν* ausreichend motivirt; denn die Heidnischen sind ja auch Mtth. 5, 47 der Gegensatz gegen die Brüder; und wenn sie mit dem Grundsatz ausgezogen sind (Bem. das zeitlose Part. Praes. und die subj. Negation), von jenen nichts zu nehmen, so sind sie ja an diese gewiesen, in deren Interesse sie arbeiten. Warum für ihren Grundsatz Mtth. 10, 8 nicht in Betracht kommen soll (Hth. gegen Ew.), ist nicht abzusehen, da doch, was Jesus den Jüngern für ihre Mission unter Israel vorschreibt, auch auf die Heidenboten sinngemässe Anwendung leidet. Dagegen kann die (freilich nicht ausnahmslos) geübte Maxime des Paulus, von den durch ihn gegründeten Gemeinden keinen Sold zu nehmen, an die man gewöhnlich erinnert, doch nur indirekt in Betracht kommen*). — V. 8. *ἡμεῖς οὖν ὀφεί-*

---

*) Die meisten neueren Ausleger seit Lck. denken an den Namen Christi; allein Act. 5, 41, wo das *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* durch den Zu-

λομεν ὑπολαμβάνειν) Eben weil sie von den Heiden nichts nehmen wollen, sind wir, ihre Brüder (Bem. das nachdrücklich voranstehende *ἡμεῖς*) verpflichtet (*ὀφείλειν*, wie 1 Joh. 2, 6. 3, 16. 4, 11) sie gastlich aufzunehmen, was jede nothwenige Unterstützung einschliesst (Bem. das Wortspiel zwischen *λαμβάνειν* und *ὑπολαμβ.*). Das *τοὺς τοιούτους* bezeichnet, ganz wie 1 Kor. 16, 16. 18, diejenigen, welche durch solches ihr Thun sich einen Anspruch auf unsere Unterstützung erwerben. Der Alte schliesst sich selbst in diese Verpflichtung mit ein, da hier nur das Verhältniss des christlichen Bruders zum Bruder in Betracht hommt. — *ἵνα συνεργοὶ γενώμεθα τῇ ἀληθείᾳ*) Das *συν-* in *συνεργοί* (häufig bei Paulus, vgl. 2 Kor. 8, 23) geht nicht auf *τῇ ἀληθ.* (Lth., Grot., Bng.), das ein einfacher Dat. comm. ist, sondern auf jene Missionare: Damit wir durch solche Unterstützung ihrer Arbeit Mitarbeiter werden der Wahrheit zu gut.

V. 9—12. Diotrephes und Demetrius*). — *ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ*) Die weiter gar nicht bezeichnete, also für den Leser allein in Betracht kommende Gemeinde, an die der Apostel geschrieben hat, kann natürlich nur die Gemeinde des Cajus sein, und nicht etwa die, von welcher die Missionare ausgegangen waren (Bng.). Das *τι* kann den Inhalt weder als einen besonders wichtigen (Ebr.), noch als etwas Weniges (so seit Lck. die Meisten) bezeichnen, es kommt eben zunächst auf den Inhalt des Briefes nicht an. Handelte es sich in ihm um die Absendung der Missionare (so gew.), so würde eine Rückbeziehung auf das Vorige sicher nicht fehlen. Natürlich kann es nicht der erste Johannesbrief sein (Wolf, Storr u. A.), der gewiss nicht an eine

---

sammenhang mit V. 40 seine nähere Bestimmung erhält, kann dafür nichts beweisen, wo der Kontext keine derartige Ergänzung an die Hand giebt. Das *ἐξῆλθαν* mit *ἀπὸ τ. ἐθν.* zu verbinden (Bez., Bng., Carpz.) und es im Sinne von expulsi sunt zu nehmen (vgl. auch Grot.), ist ganz unnatürlich. Wiefern sie das Werk Christi nicht durch der Heiden Gut bauen wollten (Hth.), ist nicht abzusehen; es kann doch nur gedacht sein, dass sie bei ihrer missionirenden Thätigkeit sich nicht von den Heiden, unter denen sie wirkten, ihren Unterhalt wollten reichen lassen, und das kommt doch immer auf den Grundsatz Mtth. 10, 8 hinaus.

*) V. 9. Die Rcpt. hat das *τι* nach KLP fortgelassen. Das sinnlose *εγραψας* (B) scheint dadurch entstanden, dass das bei *ους* V. 6 ausgefallene *ς* an falscher Stelle restituirt ist. — V. 10. Das vor *της εκκλ.* ausgelassene *εκ* (א) hat Tsch. mit Unrecht gestrichen. — V. 11 hat Rcpt. ein *δε* (L) nach *ο* eingeschaltet. — V. 12 schreiben Tsch., WH. nach אC *υπο αυτης*. Statt des *οιδατε* (Rcpt. nach KLP) ist *οιδας* zu lesen.

Einzelgemeinde gerichtet ist; wahrscheinlich ist aber unser Zweiter gemeint (vgl. Einl. Nr. 5). — *ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς*) Damit kann nicht gemeint sein, dass Diotrephes einen früher geschriebenen Brief, wie der Apostel von den Ueberbringern gehört, nicht angenommen hatte (Hth.), da dann jedenfalls das Präteritum stände. Vielmehr geht das Präsens auf das ständige, wiederholt erprobte Verhalten des Diotr. (vgl. V. 10), das aber der Apostel in diesem Zusammenhange nur erwähnen kann, wenn er voraussetzt, dass derselbe den eben jetzt an die Gemeinde geschriebenen Brief so wenig wie Alles, was von ihm kommt, annehmen wird. Nahm er ihn aber nicht an, eben weil er vom Apostel kam, so nahm er eben damit diesen selbst nicht an, und man braucht darum nicht das *ἐπιδέχ.* in „gelten lassen" umzusetzen (Grot., Lck.). Da nun der Brief an die Gemeinde gerichtet war, so kann dies Verhalten eines einzelnen Gemeidegliedes nur in Betracht kommen, wenn dasselbe eine massgebende Stellung in der Gemeinde hatte, also ein Amt in ihr bekleidete, was man darum nicht mit Hth., Brn. u. A. als zweifelhaft hinstellen darf. Nur in solcher Stellung konnte Diotr. ja auch danach streben, die erste Autorität in der Gemeinde (*αὐτῶν* geht auf das kollektive *ἐκκλησ.*; *φιλοπρωτεύειν* ist *ἅπ. λεγ.*) zu werden, was hier nur erwähnt wird, weil eben darum die Besorgniss vorlag, dass er seine Autorität missbrauchen werde, um der Gemeinde den Brief vorzuenthalten oder sie zur Zurückweisung desselben zu bestimmen. Eben darum folgt daraus, dass ihm nur dies ehrgeizige Streben vorgeworfen wird, durchaus nicht (gegen Hth., Brn.), dass der Grund, aus welchem er den Apostel und seine Autorität refüsirte, nicht sein Eintreten für das Bekenntniss der Wahrheit im Gegensatze zu der gnostischen Irrlehre sein konnte. Vielmehr bleibt es das Wahrscheinlichste, dass der Grund seiner Opposition gegen den Apostel Parteinahme für die Irrlehrer war und dass der Apostel eben darum vermuthet, er werde den gegen diese gerichteten Brief unterschlagen. — V. 10. *διὰ τοῦτο*) vgl. 1 Joh. 3, 1. 4, 5. — *ἐὰν ἔλθω*) vgl. 1 Joh. 2, 28. Das Kommen, welches der Apostel ins Auge fasst, ist das 2 Joh. 12 erhoffte, das ja freilich noch ein hypothetisches bleibt. — *ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ*) vgl. Evang. 14, 26. Es darf weder ein *αὐτόν* ergänzt werden (de W.), noch ist irgendwie indizirt, ihn und seinen Anhang (Hth., Brn.) als Objekt zu denken, oder das Erinnern als ein strafendes Vorrücken zu nehmen (Lck., Dstrd.). Weil Johannes voraus weiss, dass Diotrephes der Annahme des an die Ge-

meinde geschriebenen Briefes entgegentreten wird, so wird er, falls es zu dem geplanten Besuche der Gemeinde kommt, dieselbe erinnern an die Werke, die Diotrephes thut, um ihr zum Bewusstsein zu bringen, wie der beschaffen ist, durch welchen sie sich hat tyrannisiren lassen. Darum charakterisirt er schon jetzt sein Thun durch *λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς*. Es sind böse Werke (1 Joh. 3, 12. 2 Joh. 11), die er thut, wenn er mit bösen Worten, d. h. mit verleumderischer Nachrede, den Apostel verschwatzt, zumal das Gerede eines *φλύαρος* (1 Tim. 5, 13) nicht nur jedes realen Gehaltes bar, sondern geradezu albern ist, also jedes auch nur scheinbaren Grundes entbehrt. — *καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις*) sonst c. dat., vgl. Hebr. 13, 5. Indem er sich nicht bei diesen bösen Worten begnügt, thut er auch Anderen Böses an. Was er thut, sollte sich eigentlich im Partizipium an *ποιεῖ* anschliessen; denn es handelt sich ja noch immer darum, welches die Werke des Diotrephes sind, die der Apostel der Gemeinde ins Gedächtniss rufen will. Allein durch das Dazwischentreten eines neuen subordinirten Partizipialsatzes löst sich die Partizipialkonstruktion auf und der Verf. fährt in einem selbstständigen Hauptsatz fort, dessen beide Theile durch *οὔτε — καί* verbunden sind, wie Evang. 4, 11. Hier, wo es sich um sein objektives Thun handelt, steht natürlich die objektive Negation, während im Partizipialsatz, welcher dasselbe dadurch motivirte, dass es ihm an bösen Worten nicht genug war, die subjektive Negation nothwendig war. Er für seine Person nimmt die Brüder nicht auf (*αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς*), natürlich in anderem Sinne als er nach V. 9 den Apostel nicht annimmt. Hier ist an gastliche Aufnahme (vgl. 2 Joh. 10) und Weiterbeförderung gedacht, wie sie nach V. 6 von Cajus als ein Beweis brüderlicher Liebe bezeugt wurde, so dass die Verweigerung derselben einen schlimmen Mangel an solcher Liebe involvirt. Es kommt aber hinzu, dass er auch die, welche sie aufnehmen wollen, verhindert (*καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει*). Auf welche Weise er das thut, erhellt aus dem Zusatz: *καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει*. Offenbar bedroht er sie also mit der Exkommunikation, die er, wenn sie es doch thun, soweit es ihm gelingt, die höchste Autorität in der Gemeinde an sich zu reissen (V. 9), auch durchzusetzen weiss. Dass er es bloss gedroht habe, ist dem Wortlaut ebenso entgegen, wie dass es sich bloss um den Ausschluss aus der Spezialgemeinde handelt, die sich in seinem Hause versammelte (Hth., Brn.). Offenbar war Cajus, der ja die Brüder aufgenommen hatte, von dieser terroristischen Massregel betroffen. Lieblosigkeit und eigenwillige

Herrschsucht sind also die bösen Eigenschaften, die in den Werken des Diotr. zur Erscheinung kommen.

V. 11 f. Mit erneuter Anrede (ἀγαπητέ, vgl. V. 5) ermahnt der Apostel den Cajus, nicht nachzuahmen (μὴ μιμοῦ, vgl. Hebr. 13, 7) das Böse (τὸ κακόν, vgl. Evang. 18, 23), sondern das Gute (ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν, vgl. Evang. 5, 29). Als Beispiel des ersten dient die Schilderung des Diotrephes V. 10, aber die ganz allgemeine Ermahnung geht doch weit über das spezielle Verhalten desselben hinaus, das nach V. 3—6 der Apostel von Cajus in keiner Weise befürchten kann. Vollends aber in dem V. 12 genannten Demetrius das Beispiel des Guten zu sehen (Hth., Brn., Wstc.), ist durch nichts indizirt. Dass ὁ ἀγαθοποιῶν (vgl. 1 Petr. 2, 14 f.) im umfassendsten Sinne gedacht ist, und nicht etwa auf die Wohlthätigkeit zu beschränken (Grot.), erhellt daraus, dass von dem Gutes thuenden gerade wie 1 Joh. 3, 10 von dem, der Gerechtigkeit übt, gesagt wird, dass er ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. Das antithetische Parallelglied geht dann wieder in echt johanneischer Weise noch einen Schritt weiter und bestreitet hinsichtlich des ὁ κακοποιῶν nicht bloss das Sein aus Gott, sondern auch die Voraussetzung desselben, die Gotteserkenntniss (1 Joh. 2, 3), welche ja ohne ein Geschauthaben desselben in Christo (οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν, vgl. Evang. 14, 9) nicht zu Stande kommt. — V. 12. Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων) Dass dieser Demetrius der Briefüberbringer war, ist durch nichts angedeutet (vgl. Einl. Nr. 5, Anm.); wäre er einer der von Diotr. Exkommunizirten gewesen (Ebr.), so hätte es für Cajus schwerlich einer solchen Empfehlung bedurft. Offenbar wusste Cajus selbst nicht recht, zu welcher Partei derselbe gehörte, darum beruft der Apostel sich auf das Zeugniss Aller, die aus der Gemeinde des Cajus zum Apostel gekommen waren (vgl. V. 3), und ihm ein lobendes Zeugniss (vgl. Hebr. 11, 2) ertheilt hatten, das ihm dauernd in den Augen des Apostels sein Gepräge aufdrückte (Bem. das Perf.). Diese Empfehlung des Demetrius erscheint kontextmässig nur motivirt, wenn Cajus durch die reisenden Missionare, die ihm diesen Brief überbrachten, erfuhr, dass sie den V. 9 erwähnten Gemeindebrief an Demetrius abgegeben hätten, und wenn dem Cajus durch diese Empfehlung Muth gemacht werden sollte, sich dieserhalb mit ihm in Beziehung zu setzen. Es war ja natürlich, dass der Gemeindebrief nicht dem nach V. 10 bereits exkommunizirten Cajus, sondern einem Gemeindegliede übergeben wurde, das noch mit der herrschenden Partei Fühlung hatte und also viel-

leicht noch trotz der Opposition des Diotrephes den Brief an die Gemeinde bringen konnte. Dann begreift sichs auch, warum Cajus demselben nicht traute (vgl. Ew.) und erst durch diese nachdrückliche Empfehlung bewogen werden sollte, ihm zu vertrauen und mit ihm gemeinsame Sache zu machen. — *καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*) Offenbar ist sein Leben als ein *περιπατεῖν ἐν τῇ ἀληθείᾳ* (V. 4) gedacht; dann aber legt auch die Wahrheit selbst, welche sich nach allen Richtungen hin in demselben ausprägt, Zeugniss für ihn ab (vgl. Ebr., Dstrdr., Brn., Wstc.)*). — *καὶ ἡμεῖς δέ*) vgl. Evang. 6, 51. 8, 16 f. 15, 27: Aber auch ich und Alle, die, wie ich, seine persönliche Bekanntschaft gemacht haben, zeugen (*μαρτυροῦμεν*), stimmen in das lobende Zeugniss der *πάντες* ein. Wo der Apostel den Demetr. kennen gelernt hat, wissen wir nicht. — *καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν*) vgl. Evang. 21, 24. Cajus weiss, dass des Apostels Zeugniss ein wahrhaftes und darum zuverlässiges ist. Darum geht aber doch der Plur. durchaus nicht auf ihn allein (Dstrd., Hth., Brn.), sondern auf Alle mit ihm, von denen dasselbe gilt.

V. 13—15. Der Briefschluss**). — Vgl. 2 Joh. 12. *πολλὰ εἶχον γράψαι σοι*) ist gut griechisch (vgl. Winer § 41, 2, a): Ich hätte Dir viel zu schreiben. Ein *ἄν* ist nicht zu ergänzen, da keine Bedingung gedacht ist, unter der es anders sein würde. Die Erklärung: ich hatte dir viel zu schreiben (schrieb aber nicht, vgl. Dstrd., Ebr., Wstc.), lässt das folgende Perf. nicht zu. Dem Imperf. entspricht der Inf.

---

*) Die Deutung des *ὑπὸ πάντων* ist bei den Auslegern eine sehr schwankende, da von der Voraussetzung aus, dass Demetrius der Briefüberbringer sei, es ja völlig zweifelhaft bleibt, welcher Gemeinde er angehört. Natürlich ist das *πάντες* nicht auf die Heiden auszudehnen (Oec., Theoph.); wenn man aber gewöhnlich ergänzt: alle, die ihn kennen, so bleibt doch auch das willkürlich. Nur wenn er zu der Gemeinde des Cajus gehört, ergiebt sich von selbst, dass an Alle gedacht ist, die von dorther Zeugniss über ihn gebracht haben, wie über Cajus selbst (V. 3). Unmöglich aber kann *ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας* auf die in diesen *πάντες* zeugende Wahrheit gehen (Brckn.) oder gar auf den heiligen Geist (Hth., vgl. Snd., welcher gar an den dem Joh. über Demetrius zeugenden denkt), da das ja nicht ein zweites neben ihrem Zeugniss wäre, wogegen Evang. 15, 26 f. gar nichts beweisen kann. Lck. denkt an die Wahrheit in abstrakto, wenn sie gefragt würde, Grot. an die Thatsächlichkeit seines Lebenswandels.

*) V. 13. Die Rcpt. hat nach KLP das erste Mal *γραφειν*, das zweite Mal *γραψαι*, und lässt das erste *σοι* fort; Lchm. stellt nach A Vlg. sah. cop. das zweite ebenfalls nach *γραφειν*, wie die Rcpt. V. 14 das *σε* nach *ιδειν* (ℵKLP).

Aor., wie dem ἀλλ' οὐ θέλω der Inf. Praes. διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν. Der Apostel wünscht nicht, mittelst Tinte und Schreibrohr zu schreiben, weil diese Art der Kommunikation ihm eine sehr unvollkommene dünkt. — V. 14. ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν) Der 2 Joh. 12 in Aussicht gestellte Besuch stand also nahe bevor; der Apostel hofft den Cajus alsbald zu sehen, und dann werden sie mündlich miteinander besprechen können (καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν), was er jetzt nicht schreiben mochte. — V. 15. εἰρήνη σοι) wie 1 Petr. 5, 14; aber hier wohl im Sinne von Evang. 20, 19. 21. 26: Friede sei mit Dir. Dem Charakter des Privatschreibens entspricht der Gruss der persönlichen Freunde: ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι (vgl. Evang. 15, 14 f.). Dass aber der Apostel selbst nur noch die Freunde grüssen lässt (ἀσπάζου τοὺς φίλους), zeigt, dass er nur noch eine Partei in der Gemeinde als ihm näher verbunden betrachten konnte, die auf seinen Gruss Werth legte. Um so wärmer ist aber sein Gruss an die Freunde, die er namentlich (κατ' ὄνομα, vgl. Evang. 10, 3) gegrüsst haben will.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

